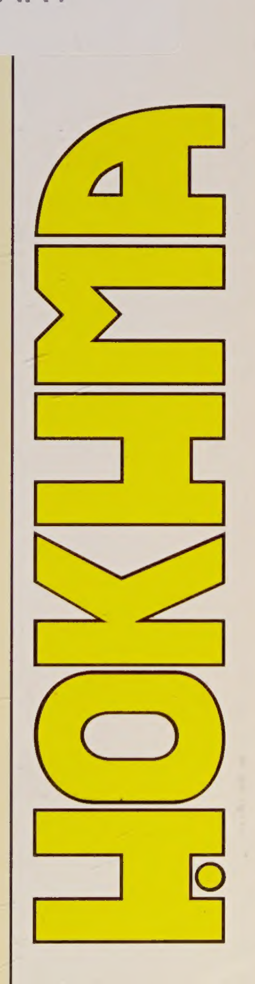
N° 88
2005

Revue
de réflexion
théologique

Proverbes 9,10





Christophe Desplanque : *responsable de ce numéro*

*Adresse de la rédaction* : D. Gonzalez,
40, rue Michel Roulland, F-24000 Périgueux

*Service de presse* : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille,
F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)



**Composition et mise en page :**
*Scriptura*
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

**Impression :**
*IMEAF*, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4[e] trimestre 2005.
N° d'impression 050656. ISSN 0379 - 7465

N° 88
2005

# Revue de réflexion théologique

Ḥokhma 88/2005, pp. 3-21

# La vie spirituelle chrétienne aujourd'hui

**par Luciano MANICARDI,**
*frère de la communauté de Bose (Italie)*

## Repenser l'unité entre le corps et l'esprit[1]

Chaque génération chrétienne a la tâche (et le droit) de repenser et de redire la vie spirituelle chrétienne en obéissant à l'« Evangile éternel » (Ap 14,6), au « Christ qui est le même hier, aujourd'hui et pour toujours » (He 13,8) et en écoutant l'aujourd'hui de l'histoire. Et ceci, afin de pouvoir vivre et pratiquer cette vie selon l'Esprit dans les conditions spatio-temporelles qui sont les siennes. Cette double fidélité doit, selon nous, se traduire aujourd'hui par un effort de simplification et d'essentialisation de la vie spirituelle chrétienne et par la recherche d'un rapport équilibré entre le corps et l'esprit, entre les sens et le sens, entre l'humanité de l'homme et l'Esprit de Dieu, loin des dichotomies qui ont trop souvent tourmenté la tradition chrétienne. La révélation scripturaire et son accomplissement dans l'humanité et dans la vie du Christ peuvent nous fournir les clés pour retrouver l'unité entre l'humain et le spirituel et pour fuir le risque qui consiste à diviser ce que Dieu a uni de manière indissoluble.

### De la révélation à la spiritualité

La révélation biblique a une structure symbolique paternelle. Que signifie cette affirmation ? Que le rapport de Dieu à l'homme, selon l'Ecriture, trouve son analogie symbolique la plus marquante dans le rapport du père

1 Cet article a été traduit de l'italien par Matthias Wirz.

au fils. Dieu est Père et il *se révèle*, c'est-à-dire qu'il précède et qu'il fonde l'expérience que l'homme peut faire de lui. Dieu se révèle *dans l'histoire et dans le monde* ; la réponse humaine à son initiative est donc pour cela historique et « mondaine » (fidèle à la terre). Dieu se révèle à travers la *parole*, en suscitant ainsi la réponse de l'homme, et donc sa *responsabilité*, en l'établissant comme *sujet*, comme *liberté en dialogue* avec lui. Dieu communique avec l'homme à travers une parole qui exige l'écoute et qui appelle à une relation et à une responsabilité à vivre dans l'histoire et dans une *communauté*. Mais cette relation n'est pas « indistinction », elle n'est pas fusion ; elle est communion dynamique avec Dieu et avec les hommes, traversée par la reconnaissance de l'altérité.

Dieu se révèle à travers la voix et la parole, dans un rapport de distance avec l'homme, tout comme le père, à l'origine, entre en relation avec son fils moyennant la voix. Symboliquement, nous sommes renvoyés à la relation de l'enfant qui commence à entreprendre son chemin de perception de l'altérité grâce à son père, le tiers qui s'introduit dans la relation entre le petit et la mère, lesquels avaient vécu jusque-là une période d'inhabitation, de fusion symbiotique[2]. Le croyant est donc avant tout « celui qui écoute ». L'apôtre Paul le dit : c'est de l'écoute que naît la foi (Rm 10,17). La prière centrale de la liturgie juive, prière qu'a répétée quotidiennement le juif Jésus et que les juifs aujourd'hui continuent de répéter, est le *shema' Israel*, « écoute Israël », une prière qui ouvre les lèvres pour appeler le cœur et l'inviter à entreprendre un itinéraire qui va de l'écoute à la connaissance, puis de la connaissance à l'amour (Dt 6,4-5).

La révélation néotestamentaire, qui comporte en son centre l'incarnation, Jésus-Christ, la Parole faite chair, fait de l'humain et du corporel l'horizon incontournable de l'expérience spirituelle, de l'expérience suscitée et conduite par l'Esprit du Christ. Une expérience qui trouve dans l'écoute un de ses éléments de base. Il s'agit désormais de l'écouter lui, le Fils (Mc 9,7), et de mettre donc en pratique une discipline et une ascèse de

[2] Dans la vie intra-utérine déjà, l'enfant « perçoit les voix et, semble-t-il, davantage les graves que les aiguës, montrant donc une préférence acoustique à l'égard du père. Mais la voix maternelle s'entendait à travers le contact intime des corps, la chaleur commune, la sensation musculaire rassurante » (P. Zumthor, *La presenza della voce*, Bologne, Il Mulino, 1984, p. 15).

l'écoute : il faut *prendre garde à ce qu'on écoute* (Mc 4,24), *à qui on écoute* (Jr 23,16 ; Mt 24,4-6.23 ; 2 Tm 4,3-4), *à la manière dont on écoute* (Lc 8,18). Car nous sommes ce que nous écoutons. La vie spirituelle qui découle de la révélation biblique se décline donc avant tout comme un « art de l'écoute ».

## Le « spirituel » chrétien et la critique du « spirituel »

En ces temps de « retour du religieux », de « revanche de Dieu », d'inflation de la spiritualité, de boulimie spirituelle, il est urgent de clarifier ce qu'est le « spirituel » chrétien, et d'exercer une critique du « spirituel ». Il y a en effet confusion, aujourd'hui, sur ce sujet : des syncrétismes diffus, le *New Age*, des spiritualités orientalisantes sont doublées d'une indistinction diffuse entre ce qui est psychique et ce qui est pneumatique, entre l'affectif et le spirituel (« Je sens l'amour de Dieu »), entre l'ordre de la thérapie et celui du salut.

L'expérience spirituelle (chrétienne également) risque de devenir *a-logique*, sans paroles, et donc sans limites, sans distinctions, et d'être réduite à l'émotionnel ; ou bien on court le risque de réduire Dieu à un équivalent symbolique pour une relation altruiste : l'important est d'aider les autres, de faire le bien… Il s'agit, en un mot, de la dégradation du christianisme à ce qui est « socialement utile ». Pour ne pas parler de la propagation désordonnée d'un christianisme thaumaturgique et miraculeux, qui se nourrit de visions et recherche l'« extraordinaire », où le paradigme optique semble s'imposer avec la force arrogante de ce qui ne requiert pas le labeur de l'écoute, de l'interprétation, et ne court pas les risques liés à l'aventure de la foi. Or nous savons, selon les Evangiles, qu'il n'y a pas même eu de témoins oculaires de la résurrection, et que le tombeau vide n'est devenu le signe de la résurrection qu'à partir d'une écoute renouvelée des Ecritures et du souvenir des paroles de Jésus. La foi pascale ne peut se donner en dehors de l'écoute des Ecritures : « Christ est mort et il est ressuscité *selon les Ecritures* » ; sans ces dernières, on ne peut pas le confesser comme celui qui accomplit le dessein de Dieu, comme le sauveur du monde.

L'expérience spirituelle chrétienne n'attribue pas pour but à l'homme le bien-être de la personne, l'épanouissement narcissique du « soi », mais vise toujours à conduire l'homme à sortir de soi-même, pour rencontrer et connaître la personne vivante du Christ ; et cette expérience trouve dans la Parole et dans l'Esprit ses deux critères objectivants indispensables. Ainsi, si l'Esprit « souffle où il veut », il est toujours accompagné de la Parole qui agit avec une précision chirurgicale. Elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles (He 4,12), en empêchant de cette manière l'« expérience spirituelle » de se dissoudre dans les brumes de l'imprécision et de l'indistinction. Elle conduit l'humanité d'une personne à se conformer à l'humanité de Jésus-Christ. Car c'est du Christ en effet qu'est la Parole et du Christ qu'est l'Esprit.

En outre, la considération de ces phénomènes spirituels discutables et des mouvements qui les favorisent permet aussi de prendre conscience de certains éléments passés à la trappe dans la spiritualité chrétienne des temps récents[3]. Je pense par exemple à l'exigence d'*initiation* bien visible dans certains groupes spirituels et mouvements qui soulignent la nécessité du « catéchuménat », d'une préparation, d'un noviciat, en vue de la pleine intégration dans le groupe, et du partage du « credo » commun. Mais je pense également à l'exigence d'une *paternité* ou d'un *accompagnement spirituel*, à la nécessité de l'*ascèse* et de la *discipline*, au besoin de *communauté*, et en particulier, à l'exigence d'une *implication du corps et des sens dans l'expérience spirituelle*, qui affirme donc que la vie spirituelle ne peut qu'être une vie de tout l'homme, de manière intégrale. Il y a déjà plus de quarante ans, Louis Bouyer dénonçait le *psychologisme* comme un des risques les plus consistants de dérive de la vie spirituelle. Or, si l'on admet que l'action de l'Esprit saint ne peut faire abstraction des mouvements de l'esprit humain, et donc aussi des dynamiques psychologiques et émotives de la personne, l'insistance sur ce point – qui court certainement le risque actuellement d'être *à la page* et qui exigerait un discernement majeur – peut toutefois nous indiquer une voie pour repenser la vie spirituelle

---

[3] Voir E. Bianchi, « La contemplazione : evasione o ricerca di Dio ? », dans E. Guerriero e A. Tarzia (éd.), *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, Milan, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994, pp. 93-109.

et la reformuler aujourd'hui de manière fidèle à la révélation scripturaire et à la tradition chrétienne[4].

## Le « privilège » de l'écoute

« Nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision » (2 Co 5,7). Il ne fait pas de doute que le primat de l'écoute sur la vue dans l'expérience de foi naît de la révélation biblique. La dimension originelle de la parole de Dieu, qui s'adresse à l'homme et le cherche, situe l'expérience spirituelle dans le cadre dialectique de l'« appel » et de la « réponse », et non pas dans celui de la représentation. Cet aspect de la parole divine nous dit que le fondement de l'expérience spirituelle est la volonté de Dieu, qui se manifeste lorsqu'il donne la vie et qu'il crée, lorsqu'il cherche l'homme et s'adresse à lui. Dans l'expérience biblique de la foi, l'écoute jouit d'une sorte de « privilège » : la découverte d'une présence qui ne peut pas être réduite à l'ordre de la perception et de la connaissance, et l'ouverture à cette présence qui excède l'homme et ne se limite pas à ce que ce dernier peut en dire ou aux représentations qu'il peut en faire.

Le « privilège » (si l'on peut s'exprimer ainsi) de l'écoute réside dans le fait qu'elle est le sens par excellence de la conversion (« Ecoutez, et votre âme revivra », Es 55,3) et de la relation avec le Seigneur, de l'alliance

---

[4] Louis Bouyer dénonçait également le *syncrétisme* et l'excessive *spécialisation des spiritualités* comme tendances déviantes de la spiritualité chrétienne. Une exigence de clarification, de simplification, de purification s'impose aujourd'hui pour retrouver ce qui fait le propre de la vie spirituelle chrétienne ainsi que sa fondamentale simplicité et unité. Le baptême peut aider à se recentrer sur l'essentiel de la vie spirituelle chrétienne, dans la mesure où il se présente comme une figure nécessaire et suffisante de la foi. La vie spirituelle est la vie du baptisé, et c'est là l'unique spiritualité chrétienne. « Ce qui définit la spiritualité chrétienne, n'est pas aucune distinction, naturelle ou non, de tel ou tel groupe de chrétiens, mais 'une foi, un baptême, un Seigneur, un Esprit et un Dieu et Sauveur de tous' (Ep 4,5-6). Sans doute, le même Esprit qui agit en tous doit demander aux uns et aux autres d'accomplir des fonctions différentes, d'accueillir des dons divers, et pour autant la même spiritualité doit connaître des applications différentes. Mais on ne saurait parler pour cela de différentes 'spiritualités chrétiennes', parce que ces diverses applications diffèrent seulement, si elles sont effectivement chrétiennes, au plan relativement extérieur et secondaire, cependant que l'essence de la spiritualité chrétienne y reste une et inaltérable » (L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Tournai, Desclée, 1960, p. 25). Voir également L. Manicardi, « Dalle spiritualità alla vita nello Spirito », dans *Qol* 100 (2002), pp. 16-17.

(« Ecoutez ma voix ! Alors je serai votre Dieu et vous serez mon peuple », Jr 7,23). Même l'Esprit peut être accueilli grâce à l'écoute : « Celui qui a de l'oreille, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Eglises » (Ap 2,7). Et même le silence, pas seulement la parole, peut être écouté, comme il ressort de l'expérience spirituelle d'Elie, lorsque le prophète sut discerner la présence de Dieu dans la « voix d'un silence léger » (1 R 19,12). L'écoute convertit le cœur et le rend capable d'accueillir une présence autre, d'offrir l'hospitalité à une volonté autre. L'écoute creuse en nous un espace pour l'accueil d'un autre que nous et fait advenir en nous quelque chose de la différence dont l'autre est porteur. Pour prendre les mots de Paul, la foi fait habiter le Christ dans le croyant : « Examinez-vous vous-mêmes pour voir si vous êtes dans la foi : ne reconnaissez-vous pas que Jésus-Christ est en vous ? » (2 Co 13,5).

## Ecoute et vision, sens et esprit

S'il y a un « privilège » de l'écoute, l'Ecriture n'établit pourtant pas d'opposition entre l'écoute et la vision. Au Sinaï, « tout le peuple vit les voix » (Ex 20,18, suivant le texte hébreu), et la tradition juive peut affirmer que la parole de Dieu devient visible lorsqu'elle se fait écriture, lorsqu'elle se fait Torah. Il y a donc une synergie entre voir et écouter : la visibilité du monde doit être écoutée et l'écoute illumine le visible, elle rend visible le monde ; mais elle le rend visible pour le regard de l'accueil et de la gratuité, et non de la possession. La parole habite le regard. Dans l'économie chrétienne, la Parole se rend visible en se faisant chair ; dans le Nouveau Testament, Dieu s'est donné à voir en Christ : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9). Certes, Dieu reste invisible, et pour les chrétiens dans l'histoire, même le Christ reste invisible ; toutefois la Parole, visible et audible dans l'Ecriture, et l'Esprit, qui accompagne cette Parole, amènent à discerner dans la chair humaine et dans l'histoire la présence de Dieu. Et, tout particulièrement et avant tout, dans l'humanité de Jésus et dans sa vie.

Or il me semble qu'un des défauts de la spiritualité ait été celui d'avoir trop souvent opposé l'écoute et la vision, et plus radicalement encore

les sens et l'esprit[5]. L'écoute tend à inscrire dans le corps, c'est-à-dire dans l'homme tout entier et dans toutes ses relations, la parole divine. C'est là la logique du *shema' Israel* (voir Dt 6,4-9 : les commandements de Dieu doivent être fixés non seulement dans le cœur, mais aussi attachés à la main, ils doivent décorer les pendentifs entre les yeux, être recopiés sur les montants des portes, répétés aux enfants, proclamés dans les maisons et le long des rues, au moment du coucher et au moment du lever…), qui s'oppose à toute séparation entre l'intériorité et la sensibilité, et qui cherche à rejoindre l'homme en tant que tel, dans sa corporéité ainsi que dans tous les domaines de sa vie : familial, social, politique. Rabbi Shneur Zalman de Ladi déclare : « Si la Torah est fixée dans les deux cent quarante-huit organes de ton corps, tu la conserveras ; sinon, tu l'oublieras ». Et un autre texte de la tradition juive affirme : « Tout comme le feu laisse une marque sur le corps de celui qui travaille avec lui, de même les paroles de la Torah laissent une marque sur le corps de celui qui a affaire avec elles. Comme on reconnaît précisément ceux qui travaillent avec le feu, de même les disciples des sages sont reconnaissables à leur manière de marcher, à leur manière de parler et à leur manière de se vêtir » (*Sifré Devarim* 343 [éd. Finkelstein, 400]). Par ailleurs, le christianisme, à travers l'incarnation, révèle que le corps humain est le lieu le plus digne de la demeure de Dieu dans le monde et il affirme de fait la connivence profonde entre le sensible et le spirituel, entre les sens et l'esprit, entre le corps de l'homme et l'Esprit de Dieu. Dieu a été raconté par l'humanité de Jésus de Nazareth. Ainsi, la révélation biblique n'oppose pas la vision et l'écoute, mais elle s'efforce de les penser ensemble (et dans le Bible, le commandement de *tendre l'oreille* est toujours accompagné par celui qui invite à *lever les yeux*), sans mettre en opposition les sens et l'esprit, mais en affirmant le rôle essentiel des sens dans l'expérience spirituelle. Contre tout cela, nous trouvons dans la tradition chrétienne, surtout dans ses expressions « mystiques », une

---

[5] La vie spirituelle s'est trop nourrie de polarités vite devenues des antithèses inconciliables : intérieur-extérieur ; moi intérieur-moi extérieur ; sensibilité-intériorité ; esprit-matière ; écoute-vision ; corps-âme, etc. Le risque est celui d'en arriver à opposer et à séparer ce que Dieu a uni, de ne pas saisir la complémentarité, l'unité fondamentale de ces dimensions, et de parvenir ainsi à formuler des spiritualités non fidèles à la révélation biblique voire névrotiques ou névrosantes.

spiritualité de l'intériorité qui s'oppose radicalement au plan de la sensibilité : selon Jean de la Croix, pour parvenir à « l'union parfaite avec le Seigneur, par grâce et par amour », l'âme doit être « dans l'obscurité par rapport à tout ce que peut voir l'œil, écouter l'oreille, se représenter l'imagination et percevoir le cœur »[6].

Pourquoi en revanche ne pas prendre au sérieux l'affirmation de l'« anthropologie biblique unitaire » qui risque de se réduire à un slogan toujours répété et jamais appliqué ? Pourquoi ne pas penser qu'entre l'intériorité et la sensibilité il n'y a pas d'opposition, mais un échange et une interaction, où « une dimension prie l'autre de lui donner ce qu'elle reste incapable de se donner à elle-même »[7] ? C'est à travers les sens que le monde fait l'expérience de nous et c'est à travers les sens que nous faisons l'expérience du monde. On peut dire qu'il y a un mystère infini dans chaque sens : dans la vue, dans le toucher, dans l'odorat, dans le goût, dans l'ouïe. Un mystère concernant l'altérité qui, de l'extérieur et à travers les sens, nous atteint, nous blesse, vient habiter en nous. Les sens ont donc à voir avec le sens : c'est dans ce rapport que se cache leur attitude spirituelle intrinsèque. Nous entrons dans le sens de la vie à travers les sens. Le sens du monde n'est pas étranger aux sens à travers lesquels nous saisissons et expérimentons le monde lui-même : la signification d'un phénomène – ce sont les phénoménologues qui nous le disent – est inséparable de l'accès qui y conduit.

Le corps, que nous sommes mais qui ne vient pas de nous, est notre in-scription originelle dans le sens de la vie. Le corps nous rappelle l'événement et la réalité « très spirituelle » en raison de quoi ce que nous sommes appartient à l'espace d'une relation, est un don. Nous sommes dialogue, nous dit notre corps. Habiter notre corps est notre obéissance originelle et

---

[6] Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, II,4,4. De ce point de vue, même l'attitude négative de Jean de la Croix concernant les visions, qu'en codifiant l'expérience spirituelle de Thérèse d'Avila il parvient à diviser en trois catégories (extérieures : qui se perçoivent avec les sens extérieurs ; imaginaires : élaborées par l'imagination ; intellectuelles : qui sont spirituelles et se communiquent directement à l'âme sans l'intervention de l'imagination et des sens), appartient, selon moi, à une spiritualité incapable de faire l'unité entre la sensibilité et l'intériorité, entre l'humain et le spirituel.

[7] C. Chalier, *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 37.

notre tâche fondamentale. Le corps est un appel, en lui est inscrit une parole, une vocation. Le corps est ouverture à l'esprit : rien de ce qui est spirituel ne se donne sans le corps. Les Psaumes sont la meilleure expression de la *prière de la sensibilité*. « L'instrument fragile de la prière, la plus sensible des harpes, le plus frêle obstacle à la méchanceté des hommes : tel est le corps. On a l'impression que tout se joue là pour le psalmiste, non que l'âme lui indiffère, mais au contraire parce que l'âme ne s'exprime et ne transparaît pas ailleurs. Le Psautier est la prière du corps [...]. La méditation elle-même s'y extériorise en prenant le nom de 'murmure'. Le corps étant le lieu de l'âme, la prière traverse tout ce qui s'y produit. C'est le corps lui-même qui prie : 'Tous mes os diront : Seigneur, qui est comme toi ?' (Ps 35,10) »[8]. Prier, pour le psalmiste, c'est aussi dire son propre corps devant Dieu. Prier les Psaumes, pour nous, c'est aussi faire mémoire que la vie spirituelle n'est pas une autre vie, mais que c'est cette vie, la seule qui soit la nôtre, cette vie du corps que nous sommes, cette vie vécue sur les traces de l'humanité de Jésus qui nous humanise, qui nous enseigne à vivre (Tt 2,12).

Assurément, les sens doivent être réveillés, ravivés, purifiés, parce qu'ils courent toujours le risque de l'idolâtrie : la vue devra toujours rester ouverte à l'invisible, l'écoute devra toujours se tenir face au non-dit et à l'ineffable... Car l'écoute aussi, et pas seulement le regard, peut devenir idolâtre : quand l'oreille se rend maîtresse de la parole divine comme d'une parole qui n'appelle pas, mais confirme, qui n'interpelle pas, mais garantit, qui ne secoue pas, ni ne met en crise, mais tranquillise, qui ne met pas en chemin, qui ne fait pas sortir en exode, mais stabilise et arrête, alors nous avons affaire à une écoute idolâtre. Certes, l'Ecriture et la tradition chrétienne nous parlent des sens spirituels : les yeux du cœur, l'oreille du cœur ; mais les sens *dans leur matérialité* sont ce qui nous maintient ouverts à l'altérité en nous maintenant ouverts à l'extériorité. C'est à travers l'extériorité et l'altérité auxquelles les sens nous donnent accès que nous ne nous enfermons pas dans une spiritualité intimiste, individualiste et de pure intériorité. Les sens sont la voie sensible vers l'altérité. C'est certain,

[8] P. Beauchamp, « Liminaire », dans O. Odelain et R. Séguineau, *Concordance de la Bible. Les Psaumes*, Paris, DDB, 1980, p. XVII.

ils peuvent également se fermer et s'engourdir : la Bible (et Jésus lui-même) parle des yeux qui regardent mais ne voient pas, des oreilles qui n'écoutent pas, du cœur endurci. Pour assurer leur fonction spirituelle, les sens doivent être maintenus vifs à travers *l'attention et la vigilance*. Alors ils seront la mémoire du caractère spirituel du corps et de la sainteté de la chair[9].

## La vie spirituelle chrétienne

C'est à ce point que nous pouvons reconnaître dans le baptême la figure de la vie spirituelle chrétienne. A l'entrée de certains baptistères anciens, on trouve cette inscription : *janua vitae spiritualis* (« porte d'entrée vers la vie spirituelle »). Le baptême signifie ainsi le commencement, l'introduction dans la vie selon l'Esprit. On peut donner un sens analogue à l'expression *fons vitae* (« source de la vie ») pour définir le baptême. Le baptême veut signifier l'illumination de l'humain par l'Esprit du Christ, mais également le réveil de l'humain à travers l'acte de revêtir le Christ, acte symbolisé par l'immersion du corps de l'homme dans les eaux et sa sortie hors d'elles : passage symbolique des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie. Les opérations d'illumination et de réveil apparaissent d'ailleurs liées au baptême, dans le Nouveau Testament déjà : « Ceux qui ont une fois été illuminés, qui ont goûté au don céleste, sont devenus participants de l'Esprit saint » (He 6,4 ; cf. He 10,32) ; « Eveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi resplendira le Christ » (Ep 5,14).

Un rite baptismal qui nous a été conservé dans un ancien sacramentaire (VI[e] siècle) souligne l'aspect physique de l'implication du baptisé avec le Christ, et donc de cette illumination et de ce réveil : « Je te marque au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, pour que tu sois chrétien ; les yeux, pour que tu voies la lumière de Dieu ; les oreilles, pour que tu entendes la voix du Seigneur ; les narines, pour que tu sentes la suave odeur du Christ ; les lèvres, pour qu'une fois converti tu confesses le Père et le Fils et le Saint-Esprit ; le cœur, pour que tu croies la Trinité indissoluble ».

---

[9] Pour une vision chrétienne du caractère spirituel de l'*eros*, voir X. Lacroix, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992 et *Le corps et l'esprit*, Paris, Cerf, 2002 (éd. augm.).

L'expérience du Christ, qui est toujours expérience de foi, est également et essentiellement une expérience des sens. La vie spirituelle chrétienne est alors la vie du baptisé tout court ; c'est la vie chrétienne, c'est l'immersion en Christ et la conformation au Christ de ce qu'il y a d'humain en l'homme. Cela, sans la possibilité de créer des séparations hermétiques ni des dichotomies, mais en s'engageant à la *vigilance* comme attitude mère de toute vertu, en ce qu'elle tient éveillés les sens et les oriente en les illuminant par l'attention à la présence du Christ. L'attention (*ad-tendere*) est une tension active qui constitue le fondement intérieur des actions humaines et de l'expérience du monde que fait l'homme. La vigilance est ainsi le tissu de connexion qui permet à l'homme tout entier – esprit (*pneûma*), âme (*psyché*), corps (*sôma*), pour reprendre la formulation anthropologique tripartite qu'utilise Paul (voir 1 Th 5,23) –, d'unir le « spirituel » et l'« humain » dans une vie qui soit une présence lucide de l'homme à soi-même et à Dieu, aux autres et à l'histoire. L'homme vigilant est l'homme lucide, qui refuse l'engourdissement de son intelligence et de ses sens, qui rejette l'indifférence et se charge de la responsabilité de la foi qui a toujours pour corollaire la responsabilité face à l'humain qui est en l'homme : en soi et dans les autres.

On comprend alors l'insistance du Nouveau Testament sur l'exigence de la vigilance (« Veillez et priez ! » ; « Soyez sobres, veillez ! » ; « Soyez prêts, soyez vigilants » ; etc.) et le fait que la tradition chrétienne l'ait déclarée fondamentale et indispensable pour la vie spirituelle. « Nous n'avons besoin de rien d'autre que d'un esprit vigilant », dit Abba Poemen dans le désert égyptien ; et Basile de Césarée conclut ses *Règles morales*, une série de règles de vie chrétienne qu'il entend adresser à tous les baptisés, par la fameuse page où il dresse la liste de « ce qui est propre au chrétien », où le dernier élément rapporté, celui sur lequel repose le poids de la vie chrétienne tout entière, est précisément la vigilance : « Quel est le propre du chrétien ? C'est de veiller à toute heure du jour et de la nuit et de se tenir prêt pour accomplir parfaitement ce qui plaît à Dieu, sachant que le Seigneur vient à l'heure à laquelle nous ne pensons pas ». La vigilance y apparaît non seulement comme ce qui rend lucide et éveillé le *corps* de l'homme et ses sens (elle s'oppose à l'ivresse, à la somnolence, à la distraction, à

l'étourdissement des sens et à l'appesantissement du cœur), mais aussi comme ce qui ordonne le temps de la vie du croyant, grâce à l'attente de la venue du Christ. La vigilance tient en éveil la conscience du caractère spirituel des sens et du corps, appelés à rencontrer le Christ, mais elle ravive aussi ce que nous pourrions appeler l'« humanité de la foi ».

## Devenir humains à l'image de Dieu

A la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici, on peut formuler ainsi la synthèse de la vie spirituelle chrétienne : Dieu s'est fait homme pour que nous devenions nous aussi hommes, et pour que nous humanisions notre humanité[10]. Dieu s'est fait homme, pour que nous devenions hommes à son image et ressemblance.

Il n'est pas difficile de montrer que tout l'Ancien Testament, dans ses trois composantes, la Loi, la Prophétie et la Sagesse, tend à humaniser l'homme. Nombreuses sont les lois dont la valeur symbolique ne vise pas directement le bon fonctionnement de la société, mais uniquement l'humanisation des personnes. Ainsi par exemple les lois cherchant à ouvrir le cœur de l'homme à l'état de nécessité où se trouvent d'autres hommes (Ex 22,25-26) ; celles qui veulent attirer l'attention sur les pauvres et sur ceux qui sont dans le besoin (Lv 19,1-10) ; celles qui rappellent les exigences de justice et de réparation (Ex 22,4 ; Ez 21,37). De même, le commandement répété à trois reprises (Ex 23,19 ; 34,26 ; Dt 14,21) qui interdit de cuire un chevreau ou un agneau dans le lait de sa mère : il tend à inspirer à l'homme le sens de la pitié face à une mère et à son petit (voir aussi Dt 22,6-7). Quand Jésus radicalise la Torah et les commandements vétérotestamentaires (« Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère… ») en

---

[10] Même l'adage patristique selon lequel « Dieu s'est fait homme pour que nous soyons déifiés » (Athanase d'Alexandrie) ne signifie assurément pas que l'homme devient Dieu par nature : nous pouvons comprendre l'idée de la divinisation à travers la catégorie de la participation, de la communion personnelle. Quoi qu'il en soit, Irénée de Lyon avertit avec sagesse : « Comment pourras-tu être dieu, si tu n'es pas encore devenu humain… ? Tu dois d'abord conserver le rang d'homme, et ce n'est qu'ensuite que tu participeras à la gloire de Dieu » (*Contre les hérésies*, IV,39,2).

exigeant le respect de l'autre ainsi que la pureté du regard et du cœur, il ne fait que prolonger cette œuvre d'humanisation de l'homme.

Quant à l'expérience prophétique, elle ne consiste pas en une extase (comme le pensait Philon d'Alexandrie) : l'idée d'extase dissimule le principe selon lequel ce qui est inaccessible à l'homme lorsqu'il est en état de conscience lui devient accessible dans un état d'ivresse, d'inconscience. Mais ce principe, qui affirme de fait que la présence de Dieu est majeure là où l'humain est moindre, est étranger à la conception biblique. L'expérience spirituelle du prophète ne le conduit pas à s'intéresser aux mystères du ciel, mais aux affaires du marché, non à se tourner vers les réalités spirituelles de l'au-delà, mais à la vie du peuple dans ses dimensions sociales, politiques, économiques… Ce que l'oreille du prophète perçoit est la Parole de Dieu, mais ce que la Parole de Dieu contient est la sollicitude de Dieu pour l'homme et pour le monde[11]. Jésus le prophète est celui qui revendique le primat de l'amour et de l'humain sur les institutions et les lois, aussi sacrées soient-elles, comme le sabbat ou les traditions transmises par les anciens (Mc 2,27 ; Mt 5,21-48).

Dans la Sagesse, on affirme même le droit de l'expérience humaine à passer au crible et à critiquer les affirmations théologiques (comme, dans le cas de Job, la théorie de la rétribution). Si l'expérience humaine a acquis une telle importance dans l'Ancien Testament, au point de devenir un élément clé du canon biblique, et donc de la révélation de Dieu, c'est parce que « les expériences du monde étaient toujours pour Israël des expériences de Dieu, et les expériences de Dieu des expériences du monde »[12]. Voici donc Qohélet qui prend au sérieux le défi que constitue la mort pour l'homme ; voici le Cantique des cantiques qui situe l'expérience érotique, l'expérience si humaine de l'amour entre un homme et une femme, dans sa matérialité, dans sa dimension sexuelle, au niveau de l'expérience divine : ce qu'il y a de divin dans le Cantique (dont le texte ne comporte pratiquement pas le nom de Dieu), c'est la relation entre les amants, leur dialogue amoureux, le fait qu'ils se disent et se donnent l'un à l'autre ;

---

[11] Voir Abraham Heschel, *The Prophets*, New York, Harper & Row, 1969-1975 ; trad. ital. : *Il messaggio dei profeti*, Rome, Borla, 1981.

[12] Gerhard von Rad, *Israël et la sagesse*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 77.

voici encore les Proverbes et le *Siracide* qui présentent la leçon du quotidien comme un grand lieu théologique. Et comment oublier Jésus le sage, qui s'imprègne dans ses paraboles de la réalité quotidienne, des réalités humaines, et, à travers elles, raconte Dieu ? En somme, *l'accomplissement de l'Ecriture, l'accomplissement de la volonté de Dieu, est l'humanité de Jésus-Christ*.

A l'école du Christ, la vie spirituelle chrétienne prend ainsi une forme bien précise : « Etre chrétien, c'est devenir homme en vérité, en suivant le Christ ; est chrétien celui qui devient homme » (Denis Vasse). La leçon de Bonhoeffer vient ici à propos : « Etre chrétien ne signifie pas être religieux d'une certaine manière, devenir quelqu'un par une méthode quelconque (un pécheur, un pénitent ou un saint), cela signifie être un homme ; le Christ crée en nous non un type d'homme, mais l'homme tout court. Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde »[13]. Et encore : « Le chrétien n'est pas un *homo religiosus*, mais tout simplement un homme, comme Jésus était un homme… C'est en vivant pleinement la vie terrestre qu'on parvient à croire. Quand on a renoncé complètement à devenir quelqu'un – un saint, ou un pécheur converti, ou un homme d'Eglise (ce qu'on appelle une figure de prêtre), un juste ou un injuste, un malade ou un bien portant – afin de vivre dans la multitude des tâches, des questions, des succès et des insuccès, des expériences et des perplexités – et c'est cela que j'appelle vivre dans le monde – alors on se met pleinement entre les mains de Dieu, on prend au sérieux non ses propres souffrances, mais celles de Dieu dans le monde, on veille avec le Christ à Gethsémané ; telle est, je pense, la foi, la *metánoia* ; et c'est ainsi qu'on devient un homme, un chrétien »[14].

S'ouvrir à la douleur de Dieu dans le monde signifie aussi s'éveiller à l'humain souffrant ou assombri dans la personne malade, opprimée, écrasée par la douleur ; cela signifie reconnaître la passion de Dieu dans la souffrance de l'humain qui est en l'homme. Et en devenir responsable

---

[13] Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, pp. 367-368 (18 juillet 1944).

[14] *Ibid.*, pp. 371s (21 juillet 1944).

en mettant à l'œuvre une « spiritualité qui combatte le mal »[15]. Et qui combatte le mal en « co-souffrant » avec celui qui est dans la douleur : la com-passion cherche à soustraire la souffrance de l'autre au désespoir de la solitude et de l'abandon.

Parler de l'humain qui est en l'homme signifie affirmer que l'humanité est un don et une tâche pour l'homme et qu'il y a la possibilité d'une humanité inhumaine, qui se déshumanise. La spiritualité chrétienne demande au croyant de se penser hôte – et non patron – de l'humain qui est en lui et en chaque homme. Et elle lui demande d'avoir soin de cet humain, de le développer et de le nourrir. A la lumière de la révélation biblique concernant la création, on peut penser cet humain comme le lieu de notre image et ressemblance à Dieu. En ce sens, notre route pour devenir hommes est obéissance à la parole du Dieu créateur : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance » (Gn 1,26). Nous sommes impliqués dans ce « nous ». Ce verbe « faisons » destine alors l'homme à une synergie avec Dieu, que le chrétien vit comme l'adhésion à la personne de Jésus-Christ et comme l'acquisition de son Esprit ainsi que la docilité à ce dernier, et il le pousse à faire advenir en lui cette humanité qui est le véritable lieu de Dieu dans le monde. Un lieu devenu personne en Jésus-Christ. « Là est le mystère, dans lequel Dieu nous rejoint en Jésus-Christ : dans sa liberté, il ne veut effectivement pas être sans l'homme mais *avec* lui, et dans la même liberté, non pas contre lui mais *pour* lui, sans mérite de sa part ; il veut être le partenaire de cet homme, le Dieu de sa toute-puissante miséricorde et son Sauveur. Il décide d'aimer cet homme, d'être *son* Dieu, *son* Seigneur, *son* Maître miséricordieux, *son* Soutien et *son* Sauveur pour la vie éternelle. C'est dans cette volonté et ce choix libres, dans cette souveraine décision, que Dieu est *humain*. Son approbation de l'homme, sa participation à son existence. son intervention en faveur de sa créature – tout ceci dans la pleine liberté, voilà l'humanité de Dieu »[16]. Et cette humanité de Dieu est racontée et vécue par Jésus-Christ, et nous la rencontrons en partageant la respiration du Christ : son Esprit. Cet Esprit qui témoigne à notre esprit

[15] C'est ainsi que Catherine Chalier définit la spiritualité exigée par les prophètes bibliques ; C. Chalier, *Sagesse des sens*, p. 165.

[16] Karl Barth, *L'humanité de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 29.

que nous sommes enfants de Dieu (Rm 8,16) et qui nous rend possible de nous adresser à Dieu en l'appelant « Père, Abba » (Rm 8,15 ; Ga 4,6). Oui, Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne humain à l'image de son humanité, humanité que nous contemplons dans la vie de Jésus-Christ. Une vie certes « bonne », mais également « belle et heureuse ».

## La vie chrétienne : bonne, belle, heureuse[17]

### *a) La vie et l'humanité de Jésus*

Le Nouveau Testament révèle que le salut commence comme un art de vivre ici sur la terre, parce que la vie même de Jésus aux jours de son existence terrestre a été « sauvée » par la forme même de sa vie. Il s'est trouvé en Jésus une « pratique d'humanité » conforme à la volonté de Dieu, et cette pratique raconte le salut, elle fait le récit du projet de Dieu pour toute l'humanité et pour l'histoire entière.

La vie de Jésus s'est certainement distinguée par *la bonté* : sa vie a été une « pro-existence ». Il a été *l'homme pour les autres*, le Serviteur qui s'est donné lui-même pour ses frères, en les aimant jusqu'à l'extrême, jusqu'au point de non retour (voir Jn 13,1ss). Le Nouveau Testament transmet fréquemment cette compréhension de la vie de Jésus : « Il a bien fait toutes choses : il fait entendre les sourds et parler les muets » (Mc 7,37) ; on s'adresse à lui en l'appelant « Maître bon » (Mc 10,17) ; on témoigne de lui qu'il « a passé en faisant le bien, en guérissant, en libérant » (cf. Ac 10,38). Cette bonté et cette oblativité de Jésus trouvent leur manifestation ultime dans le don de soi sur la croix. Pourtant, il faut relever ici que l'imaginaire commun a fait de la croix une sorte de clé unique pour interpréter l'Evangile, en oubliant que la croix n'a aucun sens en elle-même : non, elle doit être placée dans le contexte de la vie tout entière de Jésus, et elle tire sa signification de celui qui y a été pendu et qui a su donner un sens même à un symbole aussi dégradant et horrible. Ce n'est pas la croix, en somme, qui a rendu Jésus grand, mais c'est Jésus qui a donné sa signification et sa grandeur à la croix.

---

[17] Pour cette dernière partie, je suis redevable à E. Bianchi, « La vita è (molto) bella se c'è la buona notizia », dans *Vita e Pensiero* 1 (2003), pp. 85-89 et « Editoriale », in *Parola Spirito e Vita* 45 (2002), pp. 3-7.

Toutefois, la vie de Jésus a aussi été *belle*. Les Evangiles, qui ne sont certes pas une biographie de Jésus ni ne veulent nous transmettre un portrait psychologique du Nazaréen, laissent apparaître à plusieurs reprises et de diverses manières une série de traits de l'existence de Jésus qui dévoilent son humanité simple et riche, pleine de sagesse et capable des valeurs humaines qui rendent la vie belle et heureuse : la rencontre, l'amitié, le partage, la contemplation de la création. La vie de Jésus a été une vie pauvre, mais digne, elle n'a jamais été touchée par la laideur, si ce n'est celle que d'autres lui infligèrent. Une vie prise en charge de manière responsable, mais habitée également par la liberté et la sagesse, qui constituent des attitudes d'amitié à l'égard de la réalité, de l'humain, du créé. Jésus n'a pas vécu de manière isolée, en opposition contre le monde, mais il a connu la joie de la vie commune : il a créé un groupe d'une douzaine d'hommes et de quelques femmes avec qui il a partagé la fraternité et la vie itinérante. Il a connu l'amitié avec Lazare, Marthe et Marie, qu'« il aimait beaucoup » (Jn 11,5) ; il a vécu la profondeur de l'amour donné et reçu avec Pierre, Jean et Jacques, ses disciples les plus intimes. Comment oublier en outre qu'à la veille même de sa condamnation à mort, quand le cercle se refermait autour de lui, il a senti le besoin de se tenir avec ses amis pour goûter la joie de l'amour humain qui lui procurait tant de joie ?

La beauté qu'a vécue Jésus transparaît aussi dans sa capacité de contemplation et de gratuité, qui se manifestent dans ces créations poétiques que sont les paraboles, où il parle, avec un langage symbolique profondément humain, de Dieu et de son Royaume, en évoquant les images du figuier qui annonce l'été quand ses bourgeons se font tendres, des lys des champs qui sont mieux vêtus que Salomon, de la poule qui réunit ses petits sous ses ailes, de la femme qui pétrit la farine et le levain, du travail des pêcheurs qui tirent leurs filets sur la rive… Ce langage de tendresse et de sagesse ne peut naître que d'une vie belle, d'une vie capable de saisir sa propre existence de manière symphonique avec celle des autres et de toutes les créatures.

Les Evangiles nous présentent ensuite un homme capable de rencontrer et d'être attentif aux petits, aux enfants, aux exclus, aux marginaux, aux malades : mieux, ils semblent nous montrer la fascination qu'exerçait la personnalité chaude et forte de Jésus sur eux, au point qu'ils accouraient

à son passage. Et la longue série de guérisons que les Evangiles racontent affirme certainement à tout le moins que les malades ont représenté un apprentissage de miséricorde et de compassion pour Jésus, qui se sentait touché et blessé par la souffrance même des personnes. Jésus aimait aussi les banquets, et il connaissait l'art de se tenir à table en faisant de ces moments un événement de rencontre et de communion. Les Evangiles ne renoncent pas à nous rappeler que Jésus a été appelé, avec mépris, « glouton et ivrogne, ami des pécheurs » (Lc 7,34 ; Mt 11,19). A l'égard des pécheurs, émerge encore la liberté souveraine de Jésus et son humanité, qui fait en sorte qu'il ne prenne pas une attitude moraliste, mais qu'il soit toujours prêt à réveiller l'humanité assoupie, la nouveauté de vie, la capacité d'amour qui est en chaque homme. Jésus connaît et pratique l'esthétique des gestes de l'amour.

A travers tout cela, la vie de Jésus a connu le *bonheur*, la *béatitude* : s'il prononce les Béatitudes (Mt 5,1-12), c'est parce qu'il a connu en lui-même la béatitude, le bonheur de ceux qui sont pauvres en esprit, humbles et doux, miséricordieux, qui ont faim et soif de la justice... La béatitude de Jésus repose sur le fait que sa vie avait un sens, une direction, une signification : Jésus « savait » (Jn 13,1,3 ; 19,28), et ce savoir était aussi sagesse et saveur, goût de ce que l'on vit *dans la liberté et par amour*. Jésus a connu le sens du sens, il avait une raison pour laquelle mourir et donc, aussi, pour laquelle vivre. La liberté et l'amour sont les clés qui ont permis à Jésus de vivre joyeusement même le renoncement, le dévouement, le don de soi.

### b) La vie belle et heureuse du chrétien

La centralité de l'incarnation, du fait que Dieu s'est fait homme en Jésus de Nazareth, devient un magistère d'humanité pour le croyant. Et cela devrait parvenir à libérer la spiritualité chrétienne des incrustations moralistes, dévotionnelles et piétistes : les Evangiles ne sont pas des manuels de vertus, ce ne sont pas des livres d'édification, ni des traités de morale. Le patriarche Athénagoras a dit : « Le christianisme, c'est la vie en Christ. Et le Christ ne s'arrête jamais à la négation, au refus. C'est nous qui avons chargé l'homme de tant de fardeaux ! Jésus ne dit jamais : tu ne feras pas, il ne faut pas. Le christianisme n'est pas fait d'interdits : il est vie, feu,

création, illumination »[18]. L'incarnation, comme proposition chrétienne centrale, proclame ainsi que Dieu s'est fait humain, que Dieu s'est rendu lisible dans la vie d'un homme et qu'il ne s'est exprimé en plénitude que dans une existence humaine. Jésus est donc pour les chrétiens « l'image du Dieu invisible » (Col 1,15), il est celui qui a raconté Dieu (Jn 1,18), et qui l'a raconté dans son humanité. Pour les chrétiens, la forme de l'existence humaine de Jésus constitue donc un magistère évangélique.

Les dimensions de la beauté et du bonheur m'apparaissent dès lors importantes à retrouver aujourd'hui pour la foi chrétienne ; et ces retrouvailles prennent la forme de la redécouverte de *l'humanité de la foi* : cette dernière ne peut pas se réduire à un militantisme, à un activisme pastoral frénétique, à un engagement à plein-temps, mais elle comprend aussi la dimension sabbatique, celle de la contemplation, de la gratuité, de l'amitié, des relations fraternelles et gratuites. Avec vigueur résonnent pour nous aujourd'hui les paroles de Jésus : « Venez à l'écart, dans un lieu désert, et reposez-vous un peu » (Mc 6,31). Le christianisme est également un art de vivre qui nous enseigne que ce qui est authentiquement humain est aussi authentiquement spirituel. Cette attention à la dimension esthétique qu'implique la relation de foi devrait conduire chaque croyant à s'interroger sur la qualité de la vie et des relations dans la communauté chrétienne. La tradition chrétienne a su exprimer la portée esthétique de la foi en affirmant que le christianisme est une voie philocalique, un amour de la beauté, où il faut comprendre cette beauté comme incluant toute la richesse de l'humain, et donc l'accueil positif et l'appréciation de celui-ci. C'est une beauté qui se traduit par la rencontre de l'autre et l'émerveillement devant lui, par la gratuité du don qu'on reconnaît dans l'autre, dans le créé, dans les événements, par la communion qui s'oppose à la consommation et à l'abus de l'autre. C'est l'amitié retrouvée avec le temps et l'espace, c'est l'exercice de la liberté et de l'humanité, c'est la capacité de repos, de contemplation, d'*hesychìa*[19], de profondeur intérieure. ■

---

[18] Olivier Clément, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Paris, Fayard, 1976.

[19] En grec : tranquillité, calme, paix (N.D.L.R.).

Ḥokhma 88/2005, pp. 22-48

par Jean-Paul DUNAND,
*licencié ès lettres,*
*directeur d'hôpital,*
*Paris*

# L'évolutionnisme : d'un succès ambigu à une nouvelle critique radicale

## Préambule

Vers la fin du XIX^e siècle et plus encore au cours du XX^e siècle, des sciences se sont intéressées aux origines de la vie puis de l'univers comme jamais encore auparavant ; elles ont ou intentionnellement été pratiquées ou été perçues en rivalité avec les affirmations de la Bible relatives aux origines. La relation jusque-là hiérarchisée et généralement pacifique entretenue entre révélation et science, foi et savoir s'est tendue jusqu'à devenir une guerre déclarée ayant pour but de renverser le paradigme culturel dominant : la création divine de l'univers. La science, a-t-on dit, sait désormais comment le monde s'est fait : par évolution darwinienne. Dieu n'y est pour rien ; mais les chrétiens peuvent garder leur conviction à titre de croyance subjective et privée, de vision poétique du monde, bonnes pour eux mais sans rapport avec les faits. Le défi ainsi lancé n'est pas mineur – c'est une litote – car il concerne le rapport de la foi chrétienne à la réalité. L'Eglise a dû le relever avec le risque, çà et là, d'être tentée par des armistices hâtifs voire par les retraites dites stratégiques qui cachent le revers puis la défaite. Une conception du monde d'où a été banni le grand dualisme biblique – Créateur créature – qui est un dualisme de distinction, lui substitue immanquablement des petits dualismes d'exclusion opposant tour à tour la raison à la foi, la matière à la pensée, le fait objectif à la valeur et au sens tenus pour purement subjectifs ; cette conception contient en germe une menace, y compris

pour la science : le désaveu de la rationalité même auquel pousse le courant postmoderne[1]. La science avait manqué de rigueur en couvrant de son nom la croyance selon laquelle il n'existe rien d'autre que la matière. Par conséquent on ne pourra pas comprendre la création divine sans avoir fait le tri entre un fait scientifiquement établi et une théorie scientifique, entre ce qui est scientifique à l'un de ces deux titres et ce qui est seulement une idéologie cherchant à passer pour telle.

Car le darwinisme devient de plus en plus contestable au nom même de la science des dernières années. Il ne faudrait pas que la théologie chrétienne restât à la traîne. Si l'évolutionnisme est dépouillé des prétentions scientifiques à cause desquelles une majorité de chrétiens évangéliques avait peu à peu estimé devoir le prendre en compte dans leur compréhension et confession de la création – alors qu'une forte minorité y était restée opposée – les uns comme les autres devraient pouvoir désormais tirer les conséquences de l'épuisement présent et de l'effondrement prochain du darwinisme. Il est en effet évident que durant le XX^e siècle l'influence multiforme, consciente ou non, de l'évolutionnisme sur la pensée théologique a pesé sur l'exégèse de Genèse 1 ; au début d'un nouveau siècle il n'y a sans doute pas de tâche plus urgente et passionnante que d'en dégager cette exégèse.

## Les « créationnistes »

Il y avait déjà eu une première critique de l'évolutionnisme qui est assez connue, même au-delà des chrétiens évangéliques. Elle provient de ceux qu'il est devenu courant de désigner du nom de créationnistes et que nous appellerons plutôt partisans d'une « science de la création »[2]. On peut en effet être créationniste – en confessant que toute la réalité spatio-temporelle a Dieu pour Auteur – tout en réservant provisoirement son

---

[1] Si elle n'est pas objectivement fondée sur la véracité de Dieu, garant de la vérité contre le mensonge mais aussi du bien contre le mal, la rationalité finira par être tenue pour une valeur subjective.

[2] *Creation Science* en anglais. Ils sont regroupés dans la *Creation Research Society* (1963), disposant de l'*Institute for Creation* Research (1972, San Diego, Californie) dont les personnalités les plus connues sont H. Morris et J. Whitcomb.

opinion sur leur interprétation de la durée de la création et de l'âge de l'univers. Leurs principales recherches portent sur une diminution de l'âge généralement attribué à la Terre et sur l'hypothèse catastrophiste qui avait déjà été soutenue brillamment par G. Cuvier[3]. Pour bien comprendre leur démarche, comme plus loin celle de la nouvelle critique, il faut la situer dans son contexte américain où ceux qui soutiennent avec véhémence l'évolutionnisme côtoient ceux qui le contestent avec non moins de vigueur. Profondément marqués par la Bible à leur fondation, les Etats-Unis d'Amérique ont été dès l'apparition du darwinisme le lieu d'un débat vif et durable sur les origines de la vie et de l'univers. Ce débat a eu des prolongements légaux et judiciaires, relatifs à l'enseignement des sciences, qui sont généralement assez mal compris des Européens pour lesquels il n'a qu'un intérêt intellectuel, sans conséquences pratiques. Pragmatiques au contraire, les Américains partisans d'une « science de la création » souhaitaient faire prendre en compte dans l'enseignement public la présentation d'une science de la création opposable à une science de l'évolution qui faisait désormais partie des programmes officiels. Quoique leur intention fût louable, ils concédaient ainsi à l'évolutionnisme le statut de science, quelle que fût leur restriction mentale (pascalienne). Ils s'engageaient dans le combat douteux d'une science à thèse contre une autre science à thèse, au lieu de livrer la bataille décisive de *la science* tout court contre *l'idéologie* évolutionniste maquillée en science – ce que fera la nouvelle critique de l'évolutionnisme.

Les partisans d'une « science de la création », en dépit de ce genre de maladresses, ont au moins le mérite de rappeler que toute science véritable est en fait[4] science de la création. Ils ont aussi raison d'attirer l'attention sur l'incertitude qui caractérise certaines affirmations trop hâtivement présentées comme prouvées alors qu'elles ne sont que des hypothèses, en particulier celles portant sur la façon dont la Terre est devenue telle qu'on

---

[3] 1769-1832. Contemporain, plus jeune, de Lamarck (auteur de la thèse transformiste), Cuvier éclipsa celui-ci de sa renommée. Après que son œuvre avait ensuite pâti de la place de précurseur de Darwin faite à Lamarck, elle a récemment été légitimement réévaluée.

[4] Et aussi en droit, puisque l'univers n'est que créature ; mais cet aspect est refoulé par ceux qui refusent la foi judéo-chrétienne.

la connaît. Nous ne pensons donc pas qu'il faille faire preuve à leur égard d'autant d'agressivité que l'a fait un J. Humbert dans son ouvrage[5] dont le titre même laisse entrevoir que, séduit par l'évolutionnisme, il s'était engagé dans une impasse. Sympathisant de l'intention des partisans d'une « science de la création » et assez bien documenté, le dominicain J. Arnould[6] peine cependant à se dégager de la confusion entretenue sur le rôle prédominant de l'idéologie dans l'évolutionnisme. Loin d'être le seul à cet égard, il se trouve en bonne compagnie dont, entre autres, Jean Delumeau, historien catholique d'un grand professionnalisme : « L'évidence scientifique de l'évolution n'est plus contestée que par des groupes fondamentalistes qui, certes, peuvent disposer encore d'un réel pouvoir, comme aux Etats-Unis, mais qui ne convainquent pas la majorité de l'opinion publique »[7].

## La nature comme premier livre écrit par Dieu

Encore mieux documenté que J. Arnould, D. Lecourt a bien replacé le projet de « science de la création » dans la tradition de la théologie/philosophie naturelle héritée de la Grande-Bretagne : « 'Le Dieu qu'on adore en Amérique, a-t-on pu écrire, est celui qu'a prié Jean Calvin'. De fait à la fin de la période coloniale (1787), les calvinistes, toutes églises confondues,

[5] *Création/Evolution : faut-il trancher ?* Sator, Méry-sur-Oise, 1989. L'auteur y taxe les partisans de la « science de la création », qu'il appelle néo-créationnistes, de littéralisme intégriste (p. 125), d'orientation arbitraire (p. 151), d'élaboration imaginaire d'un roman (p. 155), de spéculations, d'affirmations gratuites (p. 156), de pseudo-science (p. 157). Or tous ces reproches conviennent parfaitement à l'évolutionnisme que défend l'auteur.

[6] *Les Créationnistes*, Cerf, Paris, 1996.

[7] *Guetter l'aurore*, Grasset, Paris, 2003, p. 58. A noter en passant, car c'est devenu assez rare, que J. Delumeau fait un bon usage du terme fondamentaliste : « Qui dit 'fondamentalisme' dit 'protestantisme'. L'usage du mot hors de ce contexte, pour désigner par exemple les mouvements islamistes ou l'intégrisme catholique, relève du pur et simple abus de langage, lequel peut souvent trahir une véritable confusion intellectuelle ». D. Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, édition 'Quadrige', Paris, 1998, p. 80. En revanche il y a de la désinformation chez L. Pernot quand, parlant des opposants à la théorie de Darwin qui préfèrent conserver « une lecture littérale de la Genèse avec une création en sept jours et Adam et Eve ancêtres de l'Humanité », il les assimile dédaigneusement à des sectes : « Aujourd'hui on ne trouve pas de penseur sérieux, défendant une telle thèse, celle-ci se trouvant reléguée dans les idéologies de sectes diverses », *Sciences et conscience*, ouvrage collectif sous la direction d'A. Houziaux, Question de-Albin Michel, Gordes, 1999, pp. 95-96.

regroupent, selon les historiens, 85 % des Américains. Mais le calvinisme même, ils ne le reçoivent pas directement de Genève ; ils le tiennent d'un mouvement très particulier qui a fleuri, malgré les vicissitudes, en Angleterre, du règne (1558-1603) d'Elizabeth 1re à la restauration de Charles II (1660) : le 'puritanisme' »[8].

En Europe, la théologie naturelle (Bacon[9]) ou la philosophie naturelle (Newton[10]) s'étaient développées durant plus de deux siècles, principalement en Grande-Bretagne, autour d'un large consensus sur la complémentarité de la foi et de la science, sans nul conflit entre elles. Selon son plus éminent représentant après Newton, le pasteur anglican Paley[11], un monde intelligemment conçu – tout comme une montre découverte fortuitement exige un horloger – exige un Concepteur intelligent et ne peut pas être là par hasard ni par le seul jeu des lois de la nature. Pour la philosophie naturelle, il n'y a ainsi aucun problème entre la foi en un Dieu Créateur et l'étude scientifique de la nature. Le savant qui en découvre les lois « ne fait que penser *après* Dieu les pensées de Dieu », selon la belle expression de Kepler (1571-1630).

On ne soulignera jamais trop que toute la science moderne, essen-

---

8 Auteur de *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, *op. cit.*, p. 81. D. Lecourt avait précisé, p. 64 : « Leurs convictions puritaines leur enseignaient déjà que *la nature et l'Ecriture* doivent être considérées comme les deux voies selon lesquelles Dieu s'adresse directement à l'homme » ; c'est moi qui souligne.

9 1561-1626. Il évoqua, le premier, le principe des deux livres écrits par Dieu : la nature et la Bible. Nous constatons chez lui, comme chez tous les penseurs ou scientifiques de l'époque marqués par la Réforme protestante calviniste, l'influence exercée par la distinction des deux révélations.

10 1642-1727. Expression figurant dans le titre de l'ouvrage publié en 1687 et qui contenait l'énoncé de la loi de la gravitation universelle : *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Newton, plus théiste que déiste, parlait de Dieu non seulement Créateur mais aussi Seigneur de l'univers.

11 1743-1805. Auteur de *A View of the Evidence of Christianity* (1794) et de *Natural Theology* (1802). Dans la préface de son remarquable ouvrage, *L'Evolution a-t-elle un sens ?* (titre original : *The Long Chain of Coincidence*), Fayard, Paris, 1997, M. Denton se situe dans la tradition de la théologie naturelle de W. Paley. Il écrit, p. 15, de son propre livre : « Ce livre pose peut-être la question la plus importante sur l'existence humaine : y a-t-il des preuves que nous sommes ici en raison d'un dessein ? Et, pour y répondre, il s'attarde à discuter rationnellement et systématiquement l'ensemble des connaissances en biologie à la lumière de la téléologie, et à prouver que l'homme occupe une position centrale dans l'ordre de la nature ».

tiellement européenne puis nord-américaine, s'est bâtie jusqu'à nos jours sur ce solide fondement et non sur les bases du darwinisme, en fait scientifiquement stériles (voir l'opinion du biologiste R. Chauvin aux notes 33 et 34) en dépit du battage idéologique et médiatique fait autour de l'idée d'évolution durant les dernières décennies. Avant de devenir le maître du soupçon qui affirmera péremptoirement « Les Ecritures sont pleines de contradictions, de révisions et de falsifications », le jeune Freud encore étudiant écrivait dans ses lettres à son ami Silberstein : « Il va sans dire que je suis théiste par nécessité, je suis assez honnête pour avouer que je suis incapable de résister à ses [ceux de son professeur de philosophie] arguments » ; il poursuit plus loin : « L'ennui de tout cela, notamment pour moi, tient au fait que *la science de l'univers semble exiger l'existence de Dieu* »[12]. Du point de vue philosophique, il est intéressant de noter que la révélation générale, qui est l'arrière-plan théologique de la philosophie naturelle, résout élégamment le problème : idéalisme ou réalisme ? Elle établit que le monde est à la fois réel et intelligible parce qu'il provient du Sujet absolu et sage comme en provient le sujet relatif doté de facultés cognitives qui en découvre certaines lois ; il y a ainsi un rapport épistémologique entre le sujet humain connaissant et l'objet connaissable, tous deux réels : leur *commun* Créateur. Ce problème reste sinon mal résolu. Une interprétation du « principe anthropique », pour le dérober à la finalité qui le tire dans le sens de la Bible, n'hésite pas à verser dans un idéalisme tel qu'il devient de la pure fantasmagorie (comme l'univers aboutit aux hommes, ce sont ces observateurs conscients qui le créent).

Darwin, qui avait lu Paley, savait que les lois de la nature étaient considérées comme l'expression d'un dessein divin ; ses contemporains

---

[12] Cité par Armand M. Nicholi dans *The Question of God*, The Free Press, New York, 2002, pp. 38, 18 et 19 ; traduction personnelle ; c'est moi qui souligne. Comme le dit Davies : « Même le savant le plus athée admet comme un axiome que l'univers n'est pas absurde, qu'il y a un fondement rationnel aux faits physiques en tant qu'ils manifestent un ordre, s'apparentant à des lois de la nature, qui nous est au moins en partie intelligible. Par conséquent la science peut seulement progresser si le savant adopte une vision du monde essentiellement théologique », cité dans *Mere Creation*, ouvrage collectif sous la direction de William A. Demski, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1998, p. 391 ; traduction personnelle. Comme l'avait entrevu le jeune Freud, la science ne peut pas logiquement être vraie et athée.

ont d'abord douté qu'il voulût rompre un consensus si bien établi. Mais Darwin allait avec sa sélection *naturelle* reprendre le qualificatif de ce consensus, qu'on trouvait dans théologie/philosophie *naturelle*, tout en lui donnant un tout autre sens, un sens *naturaliste*[13]. Le vrai coup de génie de Darwin fut là, mais il n'était pas un coup scientifique, il était un coup *sémantique* qui donnerait à son système une grande compatibilité d'abord avec le scientisme[14] (la science rend toute révélation périmée) puis avec le postmodernisme (l'homme est là par hasard, il n'y a donc aucune norme, aucune règle hormis la lutte pour la survie du plus apte)[15]. Quoique Darwin ait plutôt évité toute expression publique d'athéisme, contrairement à ses partisans du XIXe siècle à nos jours, il a été beaucoup plus explicite en privé. Par exemple dans cette lettre à Lyell[16] où il ne cache pas son naturalisme : « L'idée que chaque variation a été providentiellement arrangée semble à mes yeux rendre la Sélection Naturelle tout à fait superflue et, bien sûr, m'apparaît complètement la faire sortir du champ de la science… cette idée me semble du pur verbiage ».

Le fondateur de l'évolutionnisme met ainsi les partisans d'un évo-

---

13 Voir n. 20 et aussi Johnson, *Comment penser l'évolution ? L'intelligence contre le darwinisme*, Ligue pour la lecture de la Bible, Valence, 2003, pp. 16-17, note en bas de page : « Le *naturalisme* et le *matérialisme* ont en gros le même sens pour la présente réflexion ; je les emploie donc de façon interchangeable. Le naturalisme signifie qu'il n'y a rien d'autre que la nature ; le matérialisme signifie qu'il n'y a rien d'autre que la matière (c'est-à-dire les particules fondamentales qui constituent à la fois la matière et l'énergie). Comme le naturalisme évolutionniste souligne que la nature est faite de ces particules, il n'y a pas de différence entre naturalisme et matérialisme ».

14 « Ce n'est donc pas une exagération de dire que la science renferme l'avenir de l'humanité, qu'elle *seule* peut lui dire le mot de sa destinée et lui enseigner la manière d'atteindre à sa fin », écrivait Renan en 1849, cité dans J. Paoletti, *L'homme, entre science et foi*, Parole et Silence, Saint-Maur, 1999, p. 9 ; c'est moi qui souligne le mot qui se substitue au *Sola Scriptura*. Dix ans après cette confession de foi scientiste, Darwin publiait *L'Origine des espèces*. On constate, chez Renan, combien le mot science avait changé de sens par rapport à celui qu'il avait chez Kepler ou Newton.

15 Comme l'écrit remarquablement Denton : « C'est seulement si le cosmos est un théâtre spécialement agencé pour que se manifestent sur Terre les formes de vie spécifiques que l'on connaît, y compris *Homo sapiens*, que l'on peut éviter la notion de contingence ; c'est seulement dans ces conditions que nous pouvons être, en un sens profond, 'à l'image de Dieu' », *L'Evolution a-t-elle un sens ?* (titre original : *The Long Chain of Coincidence*), *op. cit.*, p. 15.

16 Citée dans *Mere Creation*, *op. cit.*, pp. 83-84 ; traduction personnelle.

lutionnisme théiste dans une position intenable. Il rend très difficile de prendre l'évolutionnisme théiste pour un simple oxymoron ; il est davantage une flagrante contradiction dans les termes. Il faudrait refuser de voir que pour le darwinisme Dieu rendrait la Sélection Naturelle *(sic)* superflue : impossible, c'est donc lui qui doit être superflu ! Comprenons bien où gît la contradiction. Théoriquement « le créateur… à l'origine de l'existence de toutes les espèces… peut tout aussi bien créer séparément toutes celles-ci qu'inscrire leur apparition dans un processus général d'évolution ; nous n'avons pas à lui dicter la façon dont il devrait procéder, il demeure cause d'existence de tout ce qui est et libre de donner à la nature les lois qu'il lui plaît. Et, à l'homme, il appartient de scruter la nature pour essayer de déchiffrer ces lois que Dieu y a inscrites »[17]. Certes. Mais l'homme a beau scruter la nature et depuis Darwin il l'a fait désespérément, il ne trouve toujours pas de loi expliquant un processus général d'évolution ; le mécanisme darwinien de la sélection naturelle et des mutations aléatoires n'est susceptible d'aucune vérification expérimentale comme doit l'être toute loi scientifique dont la non-réfutation par l'expérience prouve alors l'exactitude. On ne pourra pas rendre plus acceptable, encore moins plus efficace, un mécanisme hypothétique[18] qui apparaît de plus en plus inopérant en le baptisant de théiste[19] ; Dieu ne dirige pas ce qui ne marche pas. En outre l'intention explicite de Darwin, on vient de le voir, fut de nier toute intervention divine ; on ne peut pas tenir cette intention pour négligeable sans se livrer à une récupération malhonnête.

---

[17] C. Paulot, *Science et Création*, Pierre Téqui, Paris, 1992, p. 93.

[18] Ce point capital n'a pas échappé à la sagacité du professeur Henri Blocher qui, écrivant avant la publication des travaux de Johnson et de l'école du dessein intelligent, déclare : « Plus les mécanismes éventuels de l'évolution sont obscurs, plus on est en droit d'exiger des preuves du fait qu'elle a eu lieu – on ne peut pas séparer entièrement les deux problèmes. Ainsi nous paraît-il téméraire d'affirmer : l'évolution n'est pas une hypothèse, mais un 'fait', tant qu'on ignore comment elle aurait pu se produire ». *Révélation des Origines*, Presses Bibliques Universitaires, 2e édition, Lausanne, 1988, p. 237. Quoique l'auteur ait mis le doigt sur l'importante lézarde (un mécanisme jamais prouvé) susceptible de faire s'effondrer tout l'édifice évolutionniste, il pouvait l'estimer encore assez solide à l'époque pour lui faire, dans l'appendice de son ouvrage, une place que la nouvelle critique n'autorise plus à lui donner.

[19] Ecrire « Dieu a pu utiliser un mécanisme évolutif pour accomplir son plan créationnel » (J. Humbert, *op. cit.*, p. 189) prenait pour solidement acquis ce qui ne l'avait jamais été.

Pour la *philosophie naturaliste*[20] qui inspire le darwinisme et à laquelle celui-ci fournit une justification d'apparence scientifique tout, y compris l'homme même, provient du hasard et de la sélection naturelle agissant graduellement sur de très longues périodes. Un auteur commun, aussi aléatoire d'une part et aussi mystérieux d'autre part, reste incapable d'expliquer l'intelligibilité du monde qui étonnait Einstein et le remplissait d'admiration. Cependant le paradigme évolutionniste s'est imposé, non pour des raisons scientifiques quoi qu'on en dise, mais par idéologie scientiste ; et de là il a envahi le domaine des sciences humaines et – hélas – gagné une théologie[21] inattentive à l'importance des conceptions du monde. « Les faits, pour avoir un sens, sont obligatoirement interprétés dans le cadre intellectuel plus général d'une conception du monde… Avoir conscience que les faits empiriques sont acceptés (ou parfois rejetés) puis expliqués en fonction de présupposés (voire d'une croyance) généraux non empiriques peut libérer l'intelligence en sorte qu'elle regarde l'ensemble de la réalité d'un autre point de vue : un point de vue qui conteste des présupposés philosophiques (ou une croyance) généralement inavoués, leurs méthodologies, leurs interprétations et leur conception du monde – même quand cette contestation porte sur un modèle établi qui a eu

[20] Dans philosophie *naturelle*, le qualificatif désigne une nature conçue comme un des deux livres écrits par Dieu. En revanche dans philosophie *naturaliste*, le qualificatif désigne une nature en dehors de laquelle il n'y a rien. Cf. Calvin : « En prétendant un voile de nature, laquelle ils font ouvrière et maîtresse de toutes choses, ils mettent Dieu à l'écart ». *Institution chrétienne*, Livre I, V, 4.

[21] Voir par exemple *Sciences et conscience*, *op. cit.* Ignorant les critiques récentes faites contre l'évolutionnisme par des scientifiques, L. Pernot y écrit sans sourciller : « Par rapport à cette nouvelle notion d'évolution *qui a été imposée par la science* depuis un siècle… », p. 95 ; c'est moi qui souligne. Alain Houziaux, y fait cette exégèse désespérée de Gn 1,26, pour coller avec la « science » officielle : « Que Dieu emploie le pluriel lorsqu'il formule sa décision de créer l'homme ('faisons l'homme', Gn 1,26) montre que l'homme a été formé grâce à un processus conjoint entre Dieu et quelque chose d'autre (et pourquoi pas la nature, l'évolution et son auto-complexification) », p. 90. Il est dommage que le brillant pasteur-conférencier en soit réduit au suivisme d'une prétendue science. Combien plus convaincante est l'exégèse de Calvin : « Il ne faut pas douter que Dieu ne délibère avec soi-même, parce qu'il n'a que faire d'autre conseiller… Dieu n'appelle en conseil nul étranger ». *Commentaire de la Genèse*, Kerygma-Farel, Aix-en-Provence et Fontenay-sous-Bois, 1978, p. 35.

jusqu'ici la faveur d'une majorité impressionnante »[22]. Il y a aujourd'hui de bonnes raisons, toujours théologiques et en outre scientifiques, de penser que le renouveau de l'ancienne philosophie naturelle qui est en cours est capable de saper l'évolutionnisme à sa base.

## Un projet intelligent qui a marqué de son sceau

La nouvelle critique de l'évolutionnisme constate d'abord que la science de l'époque de Darwin a beaucoup vieilli en plus d'un siècle, en particulier depuis la seconde moitié du siècle dernier. La science des cinquante dernières années fait de plus en plus voir tous les signes d'une création intelligente, notamment au niveau de l'unité de base de la vie (la cellule) auquel travaille la biologie moléculaire. Du point de vue scientifique, laissant provisoirement de côté la question de la durée de la création et celle de l'âge de l'univers, la nouvelle critique exploite le concept de Dessein d'une Intelligence[23] (déjà exprimé par Paley : la nature est intelligemment conçue comme la montre) en faisant ressortir qu'il est plus susceptible d'expliquer les faits en général et les découvertes de la biologie moléculaire en particulier que le mécanisme darwinien qui y échoue – en dépit des efforts d'imagination intenses des évolutionnistes. Du point de vue philosophique et théologique, la nouvelle critique fait porter ses efforts sur la dénonciation de l'idéologie qui est seule responsable du succès de l'évolutionnisme et sur les conséquences pour une pensée chrétienne libérée de sa fascination.

Les personnalités les plus marquantes[24] de la nouvelle critique sont majoritairement anglo-saxonnes, principalement américaines. Quoique leurs travaux soient encore peu connus en France, ils commencent à être cités par des auteurs français convaincus que le darwinisme usurpe son statut scientifique[25]. On peut se demander si le silence relatif dont les avocats

---

[22] D. Kelly, *Creation and change*, Geanies House, Fearn (G-B), Christian Focus Publications, 1997, p. 144 ; traduction personnelle.

[23] *Intelligent Design* en anglais.

[24] Ph. Johnson, M. Behe, W. Demski, W. Craig sont américains ; M. Denton est néo-zélandais.

[25] Le biologiste français Rémy Chauvin est l'auteur d'un ouvrage polémique au titre explicite : *Le darwinisme ou la fin d'un mythe*, Editions du Rocher, Monaco, 1997. Il s'y présente

d'une création intelligente font l'objet en Europe, alors que les partisans d'une « science de la création », on l'a vu, sont connus, ne tiendrait pas – du moins en partie car ceux-là sont plus récents que ceux-ci – à leur *critique radicale de l'évolutionnisme* et à *l'extrême rigueur de leur argumentation* contre sa prétendue valeur scientifique. La « science de la création », à cause de la priorité qu'elle donne à une durée hebdomadaire de la création et des réactions dédaigneuses que celle-ci suscite, peut sembler moins déstabilisante aux esprits habitués à penser selon le modèle darwiniste et moins dangereuse à ceux qui en sont des adeptes fervents. Le concept de création intelligente, au contraire, menace le darwinisme de front dans la mesure où il a les moyens de devenir le nouveau paradigme ou encore de revenir à l'ancien paradigme actualisé, qui rendra obsolète un paradigme évolutionniste en déclin. « Par définition un changement de paradigme consiste à défier le modèle établi précédent. Selon Kuhn les premiers à lancer le défi sont des penseurs minoritaires dont la solution de rechange est généralement mal accueillie par la majorité du moment. Mais si la vérité est de leur côté leur solution supplantera finalement le paradigme majoritaire antérieur »[26].

Diplômé des universités de Harvard et de Chicago, professeur de droit à l'université de Berkeley, Phillip E. Johnson est notamment un spécialiste de l'argumentation juridique et de l'administration de la preuve. Parce que le darwinisme tire davantage sa force de son idéologie que de sa valeur scientifique, Johnson, loin d'être handicapé de ne pas être diplômé en sciences (il est entouré de nombreux amis qui le sont), est particuliè-

---

comme agnostique dans les termes suivants : « L'alternative à laquelle les darwiniens voudraient condamner leurs contradicteurs manque donc de consistance ; *il n'y a pas que deux partis, il y en a trois* : croire à Darwin, croire à la Création sous sa forme naïve ou le troisième parti, le plus objectif, avouer qu'on en sait trop peu pour avancer quelque conclusion que ce soit… C'est cette dernière conclusion qui a ma faveur personnelle et je ne suis pas le seul à y adhérer », p. 38. Chauvin déclare que l'ouvrage de Denton (voir n. 35) lui a été « des plus utiles », p. 18. Quoique *Darwin on Trial* de Ph. Johnson (voir n. 27) figure dans sa bibliographie, il ne le cite pas dans le cours du texte. Il est significatif qu'un agnostique rejoigne le théiste sur le « mythe » darwiniste ! D. Raffard de Brienne connaît aussi les travaux de Ph. Johnson et les cite à plusieurs reprises dans son livre aussi incisif que son titre : *Pour en finir avec l'Evolution*, Rémi Perrin, Paris, 1998.



[26] D. Kelly, *op. cit.*, p. 138 ; traduction personnelle.

rement compétent pour déceler les pétitions de principe, tautologies, cercles vicieux et autres sophismes que comportent le raisonnement et la propagande évolutionnistes. Il n'hésite pas à écrire qu'il prévoit la chute de Darwin comme sont tombés de leur piédestal Freud et Marx qui, tenus pour « scientifiques », ont longtemps semblé intouchables. Ses travaux comportent plusieurs ouvrages[27] dont deux traduits en français sont accessibles aux lecteurs francophones ; il écrit en outre de nombreux articles et, aux Etats-Unis, il est considéré comme un adversaire redoutable par les universitaires évolutionnistes avec lesquels il a l'habitude de débattre publiquement contre le darwinisme et en faveur d'une création intelligente.

« Je mets donc en débat la simple proposition suivante : *Dieu est notre vrai Créateur*. Je ne parle pas seulement d'un Dieu connu par la foi et étranger à la raison, ni d'un Dieu qui a agi en se cachant derrière un processus évolutionniste naturel qui aurait été apparemment sans intelligence et sans but. Un tel discours porterait sur la façon dont les hommes imaginent Dieu, pas sur ce qu'il est réellement. Je parle d'un Dieu qui a agi ouvertement et qui a laissé ses empreintes sur tous les faits »[28]. Cette citation de Phillip Johnson, protagoniste de la nouvelle critique de l'évolutionnisme, rappelle un texte de Jean Calvin qui a eu une grande importance dans le développement de la science moderne : « Son essence est incompréhensible, tellement [de telle façon] que sa majesté est cachée bien loin de tous nos sens ; *mais il a imprimé certaines marques de sa gloire en toutes ses œuvres*, voire si claires et notables, que toute excuse d'ignorance est ôtée... »[29].

---

[27] *Darwin on Trial*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1991, 2e édition 1993 ; traduction française *Le Darwinisme en question*, Exergue, Chambéry, 1996, un ouvrage qu'il faut lire. *Reason in the Balance*, même éditeur, 1995. *An easy-to-understand Guide for Defeating Darwinism by opening minds*, même éditeur, 1997 ; traduction française *Comment penser l'évolution ? L'intelligence contre le darwinisme*, *op. cit.* (un ouvrage facile pour aborder le concept de Dessein d'une Intelligence). *The Wedge of Truth*, même éditeur, 2000. *The Right Questions*, même éditeur, 2002. Nous sommes redevable aux travaux de Ph. Johnson pour l'idée directrice de cet article.

[28] Phillip E. Johnson, *Comment penser l'évolution ? L'intelligence contre le darwinisme*, *op. cit.*, p. 26.

[29] *Institution chrétienne*, Livre I, V, 1. C'est moi qui souligne. Le Réformateur français s'exprime de telle façon que l'immanence de Dieu dans sa création n'ôte rien à sa transcendance.

Conscient que le débat création/évolution est souvent confus, Johnson s'est attaché à clarifier le sens des deux mots. Il insiste pour débattre à égalité soit de la création contre l'évolution et non pas du créationnisme (un système) contre l'évolution (un fait pour ses partisans), soit du créationnisme contre l'évolutionnisme. Il souligne que l'évolution peut avoir un sens anodin (la microévolution) ou englobant (la macroévolution) et que ses partisans passent sans prévenir du premier au second. La microévolution, au sein d'une même espèce, n'est pas contestée, mais elle est insignifiante : elle concerne les fameux becs des pinsons des îles Galápagos dits pinsons de Darwin. Si la taille de leur bec a varié d'une île à l'autre, ces pinsons sont restés... des pinsons. De même la taille des femmes est plus grande en moyenne qu'autrefois, mais elles sont – heureusement – toujours des femmes. On reste pantois de constater la faiblesse des extrapolations qui ont permis de bâtir la théorie générale de l'évolution des espèces à partir d'une observation aussi mince à laquelle les darwinistes ajoutent l'élevage des chiens ; d'abord il n'est pas le fruit d'une sélection naturelle aveugle, mais d'une intelligente sélection humaine, ensuite toutes ces variétés de chiens sont toujours des chiens. Mais l'évolutionnisme a rendu certains mots tabous dont celui de fixité des espèces. Il suffit de constater, avec le sens commun, que depuis toujours les bactéries se divisent en bactéries, que des saumons éclosent des saumons, des goélands des goélands et que les juments mettent bas des chevaux ou parfois un mulet mais alors infécond, etc. et que les espèces sont ainsi fixes *les unes par rapport aux autres*.

Pour la philosophie naturelle anglo-saxonne la science est connaissance des œuvres de Dieu. Ce paradigme a favorisé l'extraordinaire essor de la science moderne[30]. L'évolutionnisme allait permettre de changer de paradigme : désormais la science serait science des œuvres de la matière

[30] En dépit de l'incident Galilée qui n'opposait pas la science à la Bible, mais le pouvoir du savant au pouvoir ecclésiastique catholique romain. L'Eglise catholique en est durablement resté traumatisée, ce qui explique qu'après avoir assez longtemps résisté, elle a de plus en plus tendance à céder au dogme évolutionniste. Voir la déclaration de Jean-Paul II devant l'Académie pontificale de sciences en 1996 et un ouvrage comme celui de C. Montenat, L. Plateaux et P. Roux (lui-même polytechnicien et prêtre) dont le titre est significatif : *Pour lire la création dans l'évolution*, Cerf, Paris, 2e édition, 1994.

et d'elle seule. Ami de Darwin et fervent propagandiste de sa théorie, T. Huxley écrivait : « J'en avais fini depuis longtemps avec la cosmogonie du Pentateuque » ; il ajoutait nourrir « la pieuse conviction *(sic)* que l'Evolution *(sic)*, finalement, s'avérerait exacte »[31]. Cette déclaration est extrêmement significative des motifs religieux, ouvertement opposés au judéo-christianisme, qui ont été à l'origine de l'engouement pour le darwinisme : il permettrait de passer d'une foi en un Dieu personnel à une foi en la matière, d'une foi en la Parole de Dieu créatrice à une foi dans une abstraction aveugle, la sélection naturelle, à l'exclusion de tout dessein divin, personnel et intelligent. Le darwinisme fournirait ainsi la possibilité d'une *foi de rechange* à la foi judéo-chrétienne en Dieu, Créateur qui s'intéresse à chacun, tout en récupérant indûment le prestige qu'une science fondée sur la connaissance de l'œuvre de Dieu avait précédemment acquis. Contrairement à la foi chrétienne, dans sa théorie et dans sa pratique la foi darwiniste était, et la foi néodarwiniste est encore, fondamentalement peu scientifique ; elles représentent l'une et l'autre une métaphysique de piètre qualité, une quasi-religion qui martèle son dogme : l'évolution est un fait, les mutations aléatoires et la sélection naturelle sont son mécanisme. L'affirmation est devenue obsessionnelle chez tous les évolutionnistes dès qu'ils sont à court d'arguments[32]. Il y aurait de quoi faire réfléchir si, comme le note Johnson, l'empire exercé sur les intelligences par l'évolutionnisme ne les inhibait pas. Entend-on répéter constamment que la gravité est un fait, que l'équivalence de la matière et de l'énergie est un fait ? Jamais, parce que Newton et Einstein furent d'authentiques savants ; les lois qu'ils ont découvertes sont tout simplement de la science, pas de l'idéologie ; et l'expérience les confirme abondamment. Tout se passe comme si[33] le paradigme théiste

---

31 Cité dans *Mere Creation*, *op. cit.*, p. 80 ; traduction personnelle.

32 « Il faut bien avouer que nous n'avons ni témoignages, ni connaissance exacte de mécanismes expliquant le passage entre les classes. Et si les lacunes des archives paléontologiques expliquent l'absence d'intermédiaires, elles n'éclairent pas sur la nature des mécanismes ! Il faut le dire et le redire avec force : *la théorie de l'évolution est vraie* et nulle manœuvre ne détruira ses fondements. » C. Allègre, *Dieu face à la science*, Fayard, Paris 1997, p. 168. C'est moi qui souligne. « Décréter que la théorie est un fait n'a pas d'autre but que de la rendre infalsifiable [au sens de Popper = irréfutable] », Johnson, *Darwin on Trial*, *op. cit.*, p. 68, traduction personnelle.

33 « On pourrait dire que le darwinisme a si bien gagné qu'on ne s'en occupe plus ; il serait

de l'étude des lois d'une nature *intelligemment créée*, qui avait prévalu jusqu'à Darwin, continuait à être le seul à produire des découvertes[34] alors qu'officiellement il n'est pas « scientifiquement correct » de l'invoquer.

Dans ce contexte de terrorisme intellectuel qui rappelle celui pratiqué par le marxisme dans les sciences sociales à l'Ouest, depuis la révolution soviétique et jusqu'à la chute du mur de Berlin, il faut du courage pour aller à contre-courant quand on travaille ou enseigne dans le domaine scientifique. Il est donc symptomatique du changement qui est en train de se produire que deux grands éditeurs français aient publié les très importants travaux de Michael Denton, biologiste néo-zélandais, qui mettent en cause la théorie évolutionniste en soulignant que son mécanisme est de moins en moins susceptible d'expliquer les faits observés[35] et en contestant son refus de toute finalité malgré les faits[36]. Après avoir constaté avec cet auteur combien toute l'organisation de l'univers semble biocentrique et combien notamment les paramètres physico-chimiques de la Terre sont finement ajustés pour la vie, on comprend pourquoi les adeptes (Johnson dit même les croyants[37]) de l'évolutionnisme, par définition non dirigé, s'efforcent désespérément de trouver de la vie *ailleurs* (sur Mars, etc.). Ils pourraient

---

plus juste de constater que la plupart des chercheurs ne s'en soucient tout simplement pas… Le problème est de savoir si le darwinisme est encore utile en biologie. Il ne joue pas un si grand rôle dans les sciences de la vie qu'on se l'imagine ». Rémy Chauvin, *op. cit.*, pp. 13 et 19.

[34] Il faut évoquer ici deux dates importantes et récentes : 1953 (découverte de l'ADN) et 1965 (preuve expérimentale indirecte que l'univers a commencé). Ces découvertes ne doivent rien à l'évolutionnisme. On peut même considérer qu'il est un obstacle à la recherche scientifique : « Il me semble que depuis de nombreuses années, la conviction que le darwinisme était la réponse définitive a paralysé la recherche dans des directions différentes », R. Chauvin, *op. cit.*, p. 11.

[35] *Evolution : une théorie en crise*, Flammarion, Paris, 1992.

[36] *L'Evolution a-t-elle un sens ?* (titre original *The long Chain of Coincidence*), *op. cit.* « Et cela laisse à penser que la vie telle que nous la connaissons sur la Terre est, selon toute probabilité, un phénomène unique en son genre […] Toutes les apparences militent en faveur d'un cosmos profondément orienté dans le sens de la vie, c'est-à-dire 'biocentrique' […] Depuis les années 1960, le mouvement en faveur du 'principe anthropique' ne cesse de croître au sein de la communauté scientifique » (pp. 8, 9, 60).

[37] Et il n'est pas le seul. Le biologiste Rémy Chauvin dit du darwinisme : « Car ce n'est pas seulement une théorie, c'est une croyance, encore une fois il y a de l'idéologie là-dessous », *op. cit.*, p. 311.

alors dire que les conditions favorables à la vie propres à la Terre ne sont pas dues à un dessein intelligent.

Rigoureux, Johnson considère que la proposition « Dieu est le Créateur » et surtout son corollaire le « dessein intelligent » sont éligibles au domaine de la science et donc falsifiables. C'est-à-dire qu'il est admissible de chercher à trouver une autre explication[38] aux faits biologiques observés ; de même l'évolutionnisme, s'il était scientifique, devrait admettre qu'on cherchât une autre explication puisque le mécanisme darwinien graduel des mutations aléatoires et de la sélection naturelle n'explique ni la variété des espèces ni la complexité irréductible existant dans la cellule[39]. Inversement « plus les tentatives de réfutation d'une théorie se multiplient de manière infructueuse, plus la probabilité que la théorie soit vraie est grande »[40]. Ceci s'applique au dessein d'une intelligence auquel le darwinisme était censé avoir donné le coup de grâce mais dont la constatation dans les faits observés tend de plus en plus à l'imposer comme modèle explicatif. Johnson souligne que le darwinisme, lui, n'est pas réfutable (l'évolution est un fait, si vous pensez autrement c'est pour des motifs religieux !), ce qui correspond parfaitement à son dogmatisme idéologique[41]. Et il s'étonne à juste titre que les scientifiques évolutionnistes ne perçoivent pas combien ceci est incohérent par rapport à la démarche scientifique[42].

---

38 Voir ci-après la description du filtre explicatif faite par W. Dembski.

39 Le livre du biochimiste M. Behe constitue une remarquable démonstration à ce sujet : *Darwin's black Box*, Touchstone, New York, 1996. Voir un compte rendu succinct de ce livre dans *Comment penser l'évolution ? L'intelligence contre le darwinisme*, *op. cit.*, pp. 79-81.

40 Bien vu par J. Paoletti que je cite ici, *L'homme, entre science et foi*, *op. cit.*, p. 22. Cet auteur, malgré plusieurs développements d'une grande justesse, manque à sa lucidité quand il cède à la pression idéologique du darwinisme pour adopter un « évolutionnisme théiste », comme beaucoup de croyants catholiques.

41 R. Chauvin va jusqu'à écrire : « Les axiomes darwiniens sont *indémontrables* », *op. cit.*, p. 27.

42 R. Chauvin également : « Nous savons encore peu de chose : pas assez pour vaticiner et prétendre comme les darwiniens qu'on a tout compris ou qu'on tient la théorie définitive, ce qui revient au même. Quant à ce qu'il faut dire, c'est la vérité bien entendu, mais tempérée par la prudence qui ne doit jamais abandonner l'homme de science au profit de l'orgueil », *op. cit.*, p. 15.

Le dessein d'une intelligence ne fait appel ni à une quelconque force occulte, ni au caprice d'un dieu, ni à quelque mystérieux vitalisme[43] – il ne supprime pas non plus les causes secondes – mais il recourt à une méthodologie ordinaire en science : celle du filtre. « Pour le décrire sommairement, le filtre pose trois questions dans cet ordre précis : le fait est-il expliqué par une loi ? est-il expliqué par le hasard ? est-il expliqué par le dessein d'une intelligence » ?[44] Il vaut la peine de citer la conclusion du long développement de Dembski à ce sujet : « Le filtre explicatif est un critère fiable pour détecter un dessein parce qu'il correspond à la façon dont nous reconnaissons généralement une causalité intelligente. En général, pour reconnaître une causalité intelligente, nous devons constater un choix entre des possibilités en compétition, remarquer quelles possibilités n'ont pas été retenues, puis pouvoir spécifier la possibilité qui a été choisie. En outre les possibilités en compétition qui ont été éliminées devaient être de vraies possibilités, suffisamment nombreuses en sorte que la spécification de la possibilité choisie ne pût pas être attribuée au hasard. En termes de probabilités, ceci signifie que la possibilité qui a été choisie avait une très faible probabilité. Tous les éléments de ce schéma général pour reconnaître une causalité intelligente (c'est-à-dire choisir, éliminer et spécifier) se retrouvent dans le filtre explicatif. Il s'ensuit que le filtre formalise ce que nous faisons quand nous reconnaissons des causes intelligentes… Selon son étymologie l'intelligence consiste à choisir. Il s'ensuit que l'étymologie du mot intelligent correspond à l'analyse formelle de la causalité intelligente par le filtre explicatif. Le dessein d'une intelligence est donc une expression tout à fait pertinente : elle signifie que le dessein est induit du fait qu'une cause intelligente a fait précisément ce que seule une cause intelligente peut faire : un libre choix »[45].

---

[43] Comme dans *l'Evolution créatrice* de Bergson ou encore chez Canguilhem.

[44] W. Dembski dans *Mere Creation*, *op. cit.*, p. 94 ; traduction personnelle.

[45] *Mere Creation*, *op. cit.*, p. 112 ; traduction personnelle.

Par son caractère réfutable, par sa méthodologie, par son pouvoir explicatif, le dessein intelligent, empreinte laissée par le Créateur, présente tous les traits d'un paradigme scientifique capable de supplanter le paradigme évolutionniste. Avec ses amis, Johnson entend conduire un combat autant et même plus qu'un débat. Il veut encourager à faire tomber le masque du darwinisme, idéologie déguisée en science, et à y enfoncer le coin de la vérité jusqu'à faire éclater sa prétention de rendre Dieu superflu afin de n'avoir pas à « lui rendre gloire et grâce pour sa puissance éternelle et sa divinité qui se voient fort bien depuis la création du monde quand l'intelligence les discerne par ses ouvrages »[46]. Car il y a guerre, une guerre culturelle dans laquelle il faut choisir son camp. Elle n'oppose pas la science à la foi ou la science à la théologie, comme le laissent penser à tort des débats mal posés. Elle oppose encore moins la science à Dieu – quelle confusion entre des concepts qui ne peuvent en aucun cas être mis au même rang ! – mais elle oppose la fiction évolutionniste en vogue à la réalité créée qui résiste. Pour le dire en termes bibliques, *le combat concerne une injustice criante et oppose ceux qui veulent censurer la vérité à ceux qui veulent la libérer*[47]. Le moyen le plus puissant de refouler la vérité (Dieu est le Créateur de tout ce qui existe) a consisté, depuis Darwin, à faire accroire que la science soutiendrait une théorie supposée expliquer comment le monde en général et le monde vivant en particulier se seraient faits tout seuls, par évolution[48]. Cette fiction, pour mieux séduire, a donc désespérément besoin de revêtir le darwinisme des atours prestigieux de la science.

[46] Rm 1,20-21.

[47] Rm 1,18.

[48] Sa définition officielle (1995) par l'Association nationale américaine des enseignants de biologie est la suivante : « La diversité de la vie sur la terre est l'aboutissement de l'évolution : un processus naturel, imprévisible, impersonnel, non dirigé, de reproduction dans le temps, comportant des modifications génétiques, résultant de la sélection naturelle, du hasard, des circonstances historiques et des changements de l'environnement », cité par Ph. Johnson dans *Comment penser l'évolution ? L'intelligence contre le darwinisme*, *op. cit.*, p. 16. Cf. Calvin, déjà : « Voire, mais c'est pour revenir à un point diabolique, à savoir que le monde, qui a été créé pour spectacle de la gloire de Dieu, *soit lui-même son créateur* ». *Institution chrétienne*, Livre I, V, 5. C'est moi qui souligne.

« Les scientifiques, adeptes du naturalisme, ne prétendent pas avoir prouvé que Dieu n'existe pas, mais ils affirment avoir démontré qu'un Dieu Créateur est superflu car des forces purement naturelles ont été capables de faire et ont effectivement fait tout le travail de création »[49]. Evidemment ils n'ont rien démontré et ceci devient de plus en plus clair. Scientifiquement aux abois, l'évolutionnisme se maintient néanmoins comme idéologie officielle : « *L'évolution darwinienne est moins importante comme théorie scientifique que comme 'récit de la création' culturellement dominant* »[50]. Cette contradiction inhérente au darwinisme pourra de moins en moins être cachée en dépit de tous les efforts faits par les évolutionnistes : « Leur ligne de défense principale consiste à bannir de la discussion les catégories de 'vrai' et de 'faux' pour les remplacer par des catégories qui protégeront le naturalisme de tout examen critique. On dira donc que le naturalisme est de la science, tandis que le théisme appartient à la religion ; que le naturalisme est fondé sur la raison, le théisme sur la foi ; que le naturalisme débouche sur le savoir, le théisme seulement sur la croyance. La science, la raison et le savoir l'emportent facilement sur la religion, la foi et la croyance »[51]. Il ne faut pas se tromper sur ce qui est en cause dans le débat création/évolution. Il ne s'agit pas d'abord de la durée de la formation de l'univers, quoique celle-ci ne se présente pas avec la même contrainte d'un temps immense dans le premier cas que dans le second. Il s'agit fondamentalement de savoir ce qui – ou plutôt qui – est *premier*.

Est-ce la matière ? Une matière qui, au cours de très longues périodes de temps, évoluerait par hasard en une matière vivante, végétale, puis animale, puis humaine et pensante laquelle finalement invente un dieu, dernier produit de l'évolution ? Ou bien est-ce, comme le disent Genèse 1 et Jean 1, Dieu ? Dieu qui crée, sans rien, l'énergie et la matière puis, à partir de la

---

[49] Ph. Johnson, *Reason in the balance*, *op. cit.*, p. 49-50, traduction personnelle. Johnson poursuit : « Ils ne veulent pas dire qu'un Créateur a fait usage de causes secondaires pour atteindre son but, comme l'artiste peintre emploie pinceaux et peintures, mais que des causes matérielles ont agi d'elles-mêmes sans intervention intelligente. Si les pinceaux et les peintures peuvent à eux seuls peindre le tableau, il s'ensuit alors que l'artiste hypothétique n'a vraiment plus rien eu d'important à faire ».

[50] Johnson, *op. cit.*, p. 12, traduction personnelle. C'est moi qui souligne.

[51] Johnson, *op. cit.*, p. 10, traduction personnelle.

matière, la vie végétale, animale, et enfin la vie humaine, intelligente, dans le dessein gracieux d'avoir une créature à son image ? *Les deux termes de cette alternative sont antagoniques et exclusifs l'un de l'autre*. Leurs importantes conséquences respectives, non seulement métaphysiques, théologiques et éthiques mais aussi physiques et biologiques ne peuvent que diverger. « Si le naturalisme est vrai, alors l'humanité a créé Dieu – et non l'inverse… L'opposition entre les récits biblique et naturaliste est fondamentale. Aucun des deux bords ne peut admettre de compromis à son sujet. Transiger signifie capituler »[52]. Comme a su le discerner Johnson avec clairvoyance, nous avons affaire à deux « récits de création » opposés et irréconciliables (effet secondaire de cette constatation : l'inconséquence de la position « évolutionniste théiste » est confirmée).

Il a toujours fallu de la foi pour entreprendre quoi que ce soit. Il y a toujours eu de la foi du côté de la science. Mais elle porte un autre nom : présupposé. Le présupposé de la théologie/philosophie naturelle considérait la nature comme un des deux livres écrits par Dieu, auteur de ses lois. Ainsi, jusqu'à Darwin, la science chercha à connaître les lois auxquelles obéit le ciel et à décrire la vie sur la Terre. Il en est résulté la mécanique newtonienne et l'énorme travail taxinomique des Buffon, Cuvier et Linné. Ce présupposé a rendu leur science féconde (les fusées et satellites spatiaux de nos jours fonctionnent toujours selon la mécanique de Newton ; et les grandes classifications zoologiques et botaniques des naturalistes susnommés[53] sont toujours valables). De même le présupposé, mi-déiste et mi-panthéiste d'Einstein, n'a pas non plus exclu, par principe, que la matière ne fût pas la seule réalité. C'est au contraire ce qu'avait fait, entre-temps, le présupposé darwinien. Il avait exclu toute intervention surnaturelle intelligente du domaine de la vie. Appuyée sur ce présupposé, la recherche ne porterait plus seulement sur le fonctionnement du ciel et sur la description

[52] Johnson, *op. cit.*, pp. 8 et 108, traduction personnelle.

[53] R. Chauvin dit à leur sujet : « Ils voulaient trouver un '*systema naturae*', une classification raisonnée de la nature. Ce qui revenait pour eux à deviner comment Dieu avait classé les formes puisqu'il les avait créées à l'origine telles qu'elles étaient maintenant. Quels principes avait-il donc établis ? Quelle était la divine logique cachée derrière tout cela ? Tous les naturalistes avant Darwin et même longtemps après furent créationnistes [entendez que pour eux la nature était l'œuvre de Dieu] ». *Op. cit.*, p. 308.

de la vie sur la terre mais sur *l'origine* du ciel et de la vie – ce qui est légitime quoique changeant complètement l'objet de la science et nous aurions pu y réfléchir sans les limites imparties à cet article – étant entendu qu'il n'y avait aucune autre réalité que naturelle et que toute cause surnaturelle serait a priori exclue – ce qui ne l'est plus. Un tel présupposé est non seulement religieux il est aussi simpliste, éloigné de la foi théiste et plutôt proche de la croyance aux idoles faites de matière que raillait Esaïe. Ainsi est posé le second terme d'une alternative qui exige que l'on choisisse : *création intelligente par Dieu ou divinisation d'une matière éternisée et créant au hasard par évolution*. Il faut trancher entre Dieu Créateur ou la grande idole de la Sélection Naturelle – étrange avatar, à une époque hyper-scientifique, des cultes pré-scientifiques du Soleil, de la Lune et de la Terre devenus cultes de la matière et de sa prétendue auto-complexification. Les propagandistes de l'évolutionnisme, qui ont comme premier souci d'écarter toute intervention de l'intelligence divine, prétendent néanmoins ne pas se prononcer sur la religion chrétienne tout en niant le premier article de son *Credo*.

Après la rupture avec la *théologie* chrétienne qu'a représentée le darwinisme, si la science avance encore, elle le fait sans lui qui est scientifiquement stérile parce que les faits lui résistent. En raison de l'inertie du paradigme dominant – et aussi du fait que la pratique de la science comme l'exercice de la liberté sont marqués par le péché – il faudra encore du temps avant que l'évolution ne perde la place qu'elle occupe dans une culture occidentale de postchrétienté. Ses grandes encyclopédies, ainsi que les commentaires de toute émission télévisée portant sur la nature, continueront encore de présenter l'évolution comme la quasi-religion officielle[54]. Les faits empiriques et la croyance/philosophie matérialiste, qui inspire le darwinisme, divergent mais les évolutionnistes sont tentés

[54] Il faudra lire les unes et écouter les autres avec une intelligence critique parce que libérée au sujet du caractère scientifique surfait du darwinisme, démasqué par les travaux de Ph. Johnson (*Le Darwinisme en question*, *op. cit.*, etc.), M. Denton (*Evolution : une théorie en crise*, *op. cit.*, etc.), M. Behe (*Darwin's black Box*, *op. cit.*) et de R. Chauvin (*Le darwinisme ou la fin d'un mythe*, *op. cit.*). Publié deux et six ans avant les traductions françaises des livres de Denton et de Johnson, le livre évolutionniste théiste de J. Humbert était à cet égard déjà désuet.

d'ignorer les faits pour sauver leur croyance, remarque Johnson. L'évolutionnisme n'est dès lors plus qu'une philosophie et même pas la meilleure.

## De la physique à la métaphysique

A partir du moment où la science cherche non plus seulement à décrire le comportement de la nature mais à savoir *comment elle est venue à l'existence*, elle côtoie la métaphysique. Or il peut y avoir une métaphysique rigoureuse du concept de création. C. Paulot en donne un bon exemple. Son développement est un antidote contre le déclin de l'intelligence[55]. Il rappelle que la foi chrétienne appelle à comprendre. S'appuyant sur la distinction entre puissance et acte, l'auteur remarque : « On peut ajouter que l'être en puissance limite l'être en acte. En effet, le noyau de cerise est en puissance cerisier mais n'est pas en puissance pommier ou poirier et encore moins poisson ou soleil. C'est donc une délimitation qui manifeste la finitude des êtres : ils ne peuvent pas devenir n'importe quoi »[56]. Il y a ici une raison métaphysique – qui correspond aux séparations de Genèse 1 où la végétation est créée « porteuse de semence selon son espèce » et les animaux « selon leur espèce » – contre l'évolution de l'amibe à l'homme, autant dire de n'importe quoi en n'importe quoi. « Tous les êtres de ce monde sont donc contingents, ceci résulte de ce que leur essence ne comporte pas par elle-même l'existence ». En effet « Pour tous les êtres de ce monde, leur essence n'est qu'une possibilité d'existence, qui ne peut passer de la puissance à l'acte d'exister que grâce à une cause qui est Dieu »… « Dieu est donc la cause d'existence de tout ce qui est, et c'est pourquoi nous l'appellerons **créateur** »[57]. Et, plus rigoureux que Descartes, C. Paulot souligne que Dieu n'est pas cause de soi, ce qui serait contradictoire. « En effet, pour être cause il faut d'abord exister et une telle définition est donc

---

[55] L'auteur avertit dès le début : « Tout ceci est donc relativement facile à condition de prendre la précaution suivante : ces définitions s'adressent à l'intelligence et non pas à l'imagination ; il faut donc, sous peine d'erreur, les comprendre avec l'intelligence sans essayer de se les représenter par des images qui ne feraient que fausser les idées ». *Science et Création*, *op. cit.*, p. 15.

[56] *Op. cit.*, p. 29.

[57] *Op. cit.*, p. 40.

impossible… Dieu existant par lui-même n'a besoin d'aucune cause pour exister »[58]. L'Ecriture révèle tout ceci en deux mots qui expriment autant la personnalité que la réalité de Dièu – « **Je suis** » et non pas l'Etre – et dans un contexte (Exode 3,14b) qui dit sa compassion pour ses créatures. « Dieu est distinct de tous les êtres contingents, distinct du monde, c'est-à-dire **transcendant** à ce monde, il ne fait pas partie du monde. Cependant, il est présent dans chacun des êtres qui existent comme cause de leur existence, il est **immanent** au monde : il est donc à la fois transcendant et immanent au monde »[59]. Les deux termes de la distinction sont inclusifs l'un de l'autre et bien étayés par toute l'Ecriture[60]. Ils sont constitutifs du **théisme** judéo-chrétien et le définissent par rapport au déisme (défaut d'immanence) et au panthéisme (défaut de transcendance). La distinction permet de comprendre que Dieu a créé le monde dans sa diversité et le maintient dans son existence en chaque détail, mais il n'en fait pas partie. Au passage notons que la remise en cause de l'immutabilité de Dieu est profondément illogique : « Nous avons vu aussi que tous les êtres sont en perpétuel mouvement pour acquérir des perfections qu'ils n'ont pas, mais à Dieu aucune perfection ne manque, par conséquent il n'a pas à changer ; le changement manifeste l'imperfection, Dieu qui est parfait ne change pas, il est **immuable** »[61]. Et Paulot conclut : « La création ne désigne rien

---

[58] *Op. cit.*, p. 41.

[59] *Op. cit.*, pp. 42-43. R. Chauvin juge naïve l'idée « que Dieu a mis la main à chaque détail de la création et qu'il y intervient sans cesse », *op. cit.*, p. 33. Mais nous pardonnerons volontiers au biologiste agnostique qui, dans tout son livre et comme en écho à Johnson, dénonce avec véhémence le caractère idéologique et religieux du darwinisme, et l'achève par cette phrase : « Nous sommes bien forcés de conclure qu'*il existait, sous quelque forme que ce soit, quelque intelligence avant l'homme* », p. 316.

[60] Par exemple : Es 40,25 ; 43,10b-11 ; 46,5 (transcendance) et Ac 17,28a (immanence). La même distinction inclusive était déjà indiquée par le troisième nom révélé à Moïse dans lequel Dieu se nomme de façon à la fois absolue et relative : « L'Eternel (Yahvé = Il est), le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob », Ex 3,15. Dieu s'identifie par rapport à des créatures précises dans le continuum espace/temps en sorte que nous sachions « pour toujours… et de génération en génération » où le trouver et l'adorer.

[61] *Op. cit.*, p. 44. Certains théologiens pourraient ici profiter de la réflexion métaphysique aiguisée du physicien qui conforte – contre la *process theology* qui prétend faire évoluer même Dieu – la théologie classique (Jc 1,17). Sous l'influence de l'évolutionnisme, elle avait été à tort déconsidérée.

d'autre que la dépendance absolue et radicale de toute créature vis-à-vis du créateur, c'est-à-dire le rapport entre elle et Dieu »[62].

Ainsi est confirmé, d'une autre façon, le caractère non seulement irréversible mais encore *permanent* du rapport de dépendance – existant entre toute créature et son Créateur – qu'implique le réalisme théiste. La permanence de cette dépendance, en particulier, est à souligner. Faute d'en tenir compte, on glisse aisément vers le déisme qui reste une tentation à laquelle on succombe pour peu que l'intelligence relâche son attention. Car c'est elle qui discerne, dans les détails de l'œuvre, la manifestation *présente* de l'Intelligence de l'auteur invisible. Sinon il reste seulement ce qui est visible : la matière ; son auteur, si elle en a un, s'étant borné à donner tout au plus la chiquenaude initiale. Dans ce cas on passe à côté de la « divinité de Dieu ». Il nous semble que ce surprenant pléonasme est voulu par l'apôtre (Rm 1,20) pour mettre en garde contre toute glissade vers le déisme dont le dieu-chiquenaude n'est pas Dieu. L'idée d'un retrait[63] de Dieu, pour que la création soit possible, cache un déisme inavoué ; elle est une fausse idée théologique comme n'importe qui peut en caresser s'il ne la soumet pas à l'Ecriture. « Il ne faut point… que nous imaginions Dieu créateur pour une minute de temps, mais qu'il continue à maintenir en son état ce qu'il a fait »[64].

## Conclusion

Un grand pas vers une réflexion enracinée dans la double révélation de Dieu, générale et spéciale – qui fonde le réalisme théiste – aura été fait si, la séduction scientifique usurpée du darwinisme ayant été conjurée, le lecteur en a libéré son intelligence pour comprendre que la création, au sens actif, est un concept sans comparaison représentant un fait réel qui

62 *Op. cit.*, p. 65.

63 « Alors qu'il était tout, Dieu accepte de ne plus être tout. Comme la mer qui découvre la plage à marée basse, il se retire pour laisser à quelque chose d'autre que lui la possibilité d'exister ». B. Sesboüé, *Croire*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 130. A comparer avec le développement rigoureux de C. Paulot décrit au paragraphe précédent.

64 Calvin, *Calvini opera quae supersunt omnia*, 51, p. 348, cité dans R. Stauffer, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, *op. cit.*, p. 285.

n'est pas du tout reproductible empiriquement. Immédiate et même médiate, la création active fut une prérogative divine et elle le reste. La connaissance théorique et empirique de la création, au sens passif, augmentera encore certainement mais restera néanmoins toujours partielle et provisoire ; et elle est dans tous les cas condamnée à être l'asymptote de celle de l'acte de création.

Disposant d'un appui solide sur le réalisme théiste des deux révélations et sur leur unité, la théologie peut avoir confiance. Elle peut pleinement justifier sa discipline en ayant une foi tranquille en la réalité suprême de Dieu, Créateur et Conservateur de tout ce qui existe. « *En fait, le naturalisme tire son pouvoir de sa présence dans l'esprit de ses adversaires naturels*... Si Dieu est réel, alors une science naturaliste qui prétend tout expliquer a perdu le contact avec la réalité ; si Dieu est imaginaire, alors la théologie est une discipline sans objet. Si les théologiens consentent à laisser la réalité de l'existence de Dieu être tranchée par les scientifiques naturalistes selon les règles de l'athéisme méthodologique, alors ils ne méritent même pas la petite place qu'ils occupent de nos jours dans la vie académique. Cependant, puisque Dieu est réel, si les théologiens sont prêts à soutenir que cette réalité est un fait plutôt qu'une opinion subjective, alors la théologie a une place très importante à tenir dans le monde du savoir »[65]. N'y a-t-il pas là de quoi enthousiasmer des jeunes théologiens en ce début de siècle et de millénaire ? Il serait tragique que la théologie en soit encore à voler au secours du darwinisme quand la science, de plus en plus critique à son égard, l'aura discrédité.

Si l'on peut seulement concevoir un commencement absolu à condition de l'imputer à une Intelligence qui n'a pas de commencement, c'est-à-dire à Dieu, on peut en revanche observer la téléologie qui caractérise l'œuvre grandiose de l'intelligence divine. L'abondance des moyens n'a d'égale que la grandeur de la fin. Il est possible de constater, dans la révélation générale faite dans l'univers, un « principe anthropique »[66] qui contredit

---

[65] Ph. Johnson, *Reason in the Balance*, *op. cit.*, pp. 101, 103, traduction personnelle. C'est moi qui souligne.

[66] L'univers possède les caractéristiques extrêmement précises nécessaires à la vie humaine (énoncé faible) ; l'univers, pour exister, doit posséder des caractéristiques extrêmement

l'évolutionnisme[67]. Même dans sa version forte, il est encore très en deçà du *principe christique* que l'on trouve dans la révélation spéciale : « Tout a été créé par lui [le Christ] et pour lui »… Adam était seulement « la figure de celui qui devait venir »[68]. Ces textes de l'Ecriture en rappellent un autre – Gn 1,26 – et lèvent un peu le voile sur la délibération spéciale de Dieu avec soi-même qui a précédé la création de l'homme. « Représente-toi Dieu tout entier occupé à donner figure à l'œuvre de sa main : il y applique son intelligence, son action, son conseil, sa sagesse et sa providence et avant tout son affection. Car tout ce qui était imprimé dans ce limon, c'était la pensée du Christ, l'homme à venir »[69]. La Parole devenue chair, Jésus-Christ, est celui « à l'image de qui l'homme avait été fait »[70].

Le principe téléologique qui était secrètement présent et à l'œuvre, dès la création de la lumière et jusqu'à celle de l'homme et de la femme, était en fait le principe christique mais il incluait le principe anthropique car « *en* **Christ**, *Dieu nous a élus avant la fondation du monde* »[71]. L'Ecriture Sainte révèle ce secret et dit aux hommes qu'ils viennent non d'une sélection aveugle mais d'une *élection* délibérée, du choix volontaire fait par la Personne qui a créé l'univers avec un projet. A l'Eglise, qui a toutes les raisons de le croire fermement, de l'annoncer. A tous il est donné, par-

---

précises telles qu'elles aboutissent à la vie humaine (énoncé fort). Trois remarques au sujet de ce principe : (1) Que n'a-t-on pas entendu sur la révolution copernicienne qui aurait définitivement décentré la terre et l'homme dans l'univers ! Mais quel centre importe le plus ? Le centre géométrique ou le centre *téléologique* ? (2) En mentionnant seulement la terre à côté du ciel – le reste, immense, de l'univers – Gn 1,1 indique d'emblée la priorité téléologique de celle-là. (3) Le principe anthropique est plutôt soutenu par les physiciens alors que les biologistes, intellectuellement plus marqués par le darwinisme, auraient plutôt tendance à le rejeter.

67 En effet pour l'évolutionnisme « L'homme est l'aboutissement d'un processus naturel sans but qui ne se souciait pas de lui ». G. Simpson, cité par Ph. Johnson dans *Comment penser l'évolution ? L'intelligence contre le darwinisme*, *op. cit.*, p. 16.

68 Col 1,16 ; Rm 5,14.

69 Tertullien, *Sur la résurrection de la chair*, VI, cité par B. Sesboüé, *op. cit.*, p. 132. Avec Tertullien et contre la tentation gnostique jamais exclue, le réalisme théiste ne considère pas mauvaise la matière (surtout de l'hydrogène, du carbone, de l'azote et de l'oxygène) de ce limon par lequel Dieu a voulu devenir, en Christ, image parfaite de soi-même.

70 Irénée, *Contre les hérésies*, V, 16, 2, cité par B. Sesboüé, *op. cit.*, p. 140. Cf. Rm 8,29.

71 Ep 1,4 qui est la réplique donnée à G. Simpson.

dessus, de constater que la personne de Dieu ou de Christ – c'est le même et seul Dieu – est magnifique dans toute sa création dont il nous a voulu le joyau reconnaissant (Ps 8). Sa gratitude envers son Créateur-Sauveur est ce qui fait l'homme[72]. ■



[72] Qo (Ecclésiaste) 12,13.

Ḥokhma 88/2005, pp. 49-61

# Les malades d'Alzheimer au milieu de nous : des images de Dieu

**par Thierry COLLAUD,**
*docteur en théologie et en médecine*[1]

Combien d'entre nous peuvent sereinement imaginer être atteints d'une maladie grave, et en particulier si elle affecte leur autonomie physique et psychique, comme la maladie d'Alzheimer ? La démence est probablement la maladie que nous craignons le plus de nos jours. Les proches de ces malades font souvent part de cette crainte au médecin : « J'ai peur de devenir comme ça ! ». Nous avons peur de la maladie d'Alzheimer. Ceux qui en sont atteints nous rebutent et nous font fuir. Nous nous demandons si ce sont encore des êtres humains, s'ils ne sont pas d'une certaine manière déjà morts. Or la peur est mauvaise conseillère. Elle nous pousse à agir de manière impulsive, sous le coup de l'émotion plus que de la réflexion. La peur nous pousse à fuir, à nous enfuir, dans les deux sens du terme phonétique : partir loin, se laver les mains, ne plus rien vouloir avoir à faire avec ça ou alors rester là, mais jouer à l'autruche, enfouir sa tête dans le sable, rester là, mais faire comme si cette maladie n'existait pas, comme si rien n'avait changé.

Les réflexions qui suivent voudraient apporter quelques éléments de réflexion théologiques pour que nous puissions continuer de dire la place des déments *au milieu de nous*.

---

[1] Thierry Collaud est né en 1957. Il pratique la médecine générale à Neuchâtel. Il est collaborateur scientifique et chargé de cours à la faculté de théologie de Fribourg. Il a publié, en 2003, *Le statut de la personne démente. Eléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de la Maladie d'Alzheimer* (Academic Press, Fribourg).

Précisons d'abord bien de quoi on parle : La maladie d'Alzheimer est la cause la plus importante des *démences*, un groupe de maladies neurologiques qui se rencontrent principalement (mais pas exclusivement) chez les personnes âgées. Elle se caractérise principalement par des *troubles de la mémoire*. La fixation des événements récents dans la mémoire est la première atteinte. La personne ne se rappelle plus ce qui vient de lui arriver, par contre elle a toujours accès à des événements plus anciens. Progressivement des pans entiers de souvenirs vont s'effacer. Ces troubles de mémoire se compliquent de troubles *cognitifs* et *praxiques*. Cela signifie la perte des savoirs acquis, des reconnaissances (lieux, personnes) et des savoir-faire, jusque dans les gestes les plus simples de la vie quotidienne (s'habiller, manger, etc.). Souvent, dans ce contexte fragile créé par la maladie, interviennent d'autres troubles comme les angoisses, un état dépressif, une agressivité, etc. Ces troubles accentuent l'impression d'étrangeté et de dépersonnalisation que nous ressentons devant ceux qui souffrent de la maladie d'Alzheimer.

On notera qu'il s'agit là d'une maladie bien spécifique qu'il faut distinguer des petites pertes de mémoire liées au vieillissement « normal ». Même si elle est plus fréquente à l'âge avancé, tous les vieillards n'en sont pas atteints. Cette affection se manifeste chez environ 5 % des personnes entre 70 et 80 ans et « seulement » chez 25-30 % des plus de 85 ans.

L'argumentation éthique que nous développerons vaut pour toutes les formes de démence (démences vasculaires, démence à corps de Lévy, etc.). Par commodité nous identifierons la maladie d'Alzheimer et la démence d'une manière générale comme on a tendance à le faire dans le langage courant[2].

---

[2] On trouvera plus d'indications sur la maladie elle-même ainsi que sur l'attitude de l'entourage dans les ouvrages suivants : L. Ploton et G. Broyer, *Maladie d'Alzheimer : à l'écoute d'un langage*, 3e éd., Lyon, Chronique Sociale, 2004, 170 p. ; M.-P. Pancrazi et P. Métais, *Vivre avec un proche atteint d'Alzheimer : faire face dès les premiers signes*, Paris, InterEditions, 2004, 152 p. ; E. Soun, *Des trajectoires de maladie d'Alzheimer*, Paris, L'Harmattan, 2004, 333 p. ; J. Touchon, *La maladie d'Alzheimer*, Paris, Masson, 2002, 173 p. ; Association Alzheimer Suisse, *Alzheimer : des proches racontent*, Yverdon, 1999, 184 p. ; C. Cantley, *A handbook of dementia care*, Buckingham, Open University Press, 2001, 386 p.

## L'apparition du malade

Il y a peu de risques que celui qui écrit cet article, ou ceux qui le lisent, souffre actuellement de démence[3]. Il s'agit en général d'une réalité qui nous apparaît, qui soudain s'impose dans notre vie de tous les jours parce qu'elle frappe une connaissance, ou quelqu'un qui nous est proche. Même si nous savons intellectuellement qu'elle est possible et que statistiquement nous devons la rencontrer plusieurs fois dans notre entourage, presque toujours son arrivée nous laisse perdus, sans défense, désemparés. La maladie nous agresse, elle dérange une vie confortable figée dans l'habitude et nous force à réaménager la réalité, à retrouver un nouvel équilibre, faute de quoi nous nous installons dans la révolte, le déni, le refus.

Chacune de nos existences est une histoire, une histoire commencée, mais non finie[4]. Les récits de nos vies sont en cours d'écriture. Des chapitres sont déjà rédigés ; nous les relisons dans notre mémoire et dans celle des autres. Des chapitres sont en train d'être écrits, dans le présent. Et puis, il y a le futur du récit que nous ne connaissons pas encore. Cette histoire, bien qu'elle soit la nôtre, a cependant ceci de particulier que nous n'en sommes pas complètement les maîtres. Nous pouvons donner un sens général au récit de notre vie, mais nous sommes constamment obligés d'y faire de la place pour des événements inattendus. Evénements petits ou grands, faciles à intégrer ou tellement importants qu'ils nous obligent à revoir l'entier du récit. Il survient en effet des bouleversements tels que le sens qui était donné n'est plus possible. Il faut alors essayer d'en trouver un nouveau pour que, malgré tout, l'histoire puisse continuer. Les maladies, les infirmités sont de ces ruptures dans le cours d'une vie. Retrouver alors la santé n'est pas forcément supprimer le handicap, car souvent ce n'est pas possible. Retrouver la santé c'est, malgré le handicap, pouvoir continuer

[3] Il existe néanmoins plusieurs témoignages de personnes victimes de la maladie à un stade précoce ; voir par exemple : D.F. MacGowin, *Au cœur du labyrinthe. Vivre avec la maladie d'Alzheimer*, Paris, Presses de la Cité, 1994. C. Couturier, *Puzzle : [journal d'une Alzheimer]*, Paris, J. Lyon, 2001, 159 p.

[4] Je fais référence à Paul Ricœur et à sa notion d'*identité narrative*. Cf. *Soi-même comme un autre*, ch. 5-6 ; également, M. Gilbert, *L'identité narrative : une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor & Fides, 2001, 277 p.

à avancer dans une histoire qui ait un sens. Pour en rester à la maladie d'Alzheimer, il y a inévitablement un moment, à une occasion ou à une autre, où surgit la question « et si ça m'arrivait, à moi ? ». Bien sûr, on peut fermer les yeux en se disant que ce genre de choses n'arrive qu'aux autres, mais d'une manière plus lucide, je crois que personne n'échappe à la question de la démence, et plus généralement de la maladie ou de la dépendance, comme événement possible de sa vie. Comment alors peut-il être possible de continuer à écrire l'histoire de ma vie en y intégrant cet événement ? Autrement dit, est-ce que je peux continuer à construire ma vie vers la *vie bonne* malgré la maladie et la dépendance, c'est-à-dire continuer à raconter une histoire qui ait un sens tout en y intégrant ces éléments inattendus ?

Souvent, malheureusement, la réponse est négative. Il semble qu'il ne soit pas possible de trouver un sens à une vie marquée par la maladie d'Alzheimer[5]. Celle-ci n'apparaît que comme une déchéance, une dépendance qui fait horreur. Il nous semble insoutenable de nous imaginer absent de nous-même, glissant vers la folie, la dépendance, la perte de maîtrise. La vieillesse est souvent vue comme une régression, une perte progressive de nos capacités physiques et mentales, de ce qui semble faire notre dignité d'hommes ou de femmes. La maladie d'Alzheimer est, quant à elle, une image caricaturale de ce déclin. Surtout, il s'agit d'une situation qui effraie parce qu'elle implique une modification d'autrui. Un changement se produit, la personne n'est « plus la même ». Cette différence nous interpelle, et nous angoisse. Comment se situer face à un tel changement ? L'autre change de statut. Qui est-il ? Appartient-il toujours à notre famille ? Autrui malade fait peur parce qu'il va nous obliger à réviser aussi notre propre histoire. Ce qui lui arrive ne peut pas ne pas nous concerner.

Il y a en nous une inertie par rapport à tout changement. Or l'apparition de la maladie d'Alzheimer demande, impose un changement. Changement dans la relation, changement dans l'image de l'autre, changement dans l'aménagement de la vie quotidienne. Peut-être une partie des difficultés qui surgissent dans le cadre de l'interaction entre les proches et le malade

---

[5] Voir à ce sujet le récit poignant de Suzy Cornaz racontant la maladie de sa sœur : *Journal d'Alzheimer*. Préface d'Eric Fuchs, Genève, Labor et Fides, 1994, 69 p.

est-elle liée à cette incapacité, ou à cette résistance aux changements nécessaires. Tentatives de continuer à vivre *comme avant,* comme si rien n'avait changé, avec une tension qui va croissant au fur et à mesure de l'impossibilité justement de continuer *comme avant*. Changements lourds, difficiles qui remettent en question, qui imposent un effort souvent gigantesque pour déplacer la peur.

Quand surgit une réalité menaçante pour notre équilibre intérieur, le premier réflexe est celui de l'évitement et de la fuite. Face à la maladie d'Alzheimer et à la peur qu'elle engendre nous réactivons les vieilles stratégies de séparation et de mise à distance. Comme vis-à-vis des lépreux d'autrefois, nous fuyons, nous prenons de la distance, nous essayons de mettre une barrière, de séparer, d'exclure. Nous cherchons à distinguer la communauté des bien-portants de ceux qui n'en font plus partie.

La mise à distance dont on parle doit être distinguée de la distance physique qui s'établirait par exemple au moment de l'entrée en institution d'une personne démente. Plus que d'une séparation de lieu, il s'agit là d'une question de regard. Regard par lequel je peux exclure, rendre étranger celui qui habite tout près de moi. Mise à l'écart très subtile, donc, qui ne se traduit pas forcément par le placement institutionnel du dément. Dans ce sens-là, il s'agit d'éviter la focalisation habituelle sur l'opposition entre le domicile qui serait le lieu de l'intégration et l'institution, lieu de l'exclusion. Il doit rester clair que le rôle bien compris de l'institution est d'être un des lieux où vit la communauté, un lieu de vie pour certains membres de cette communauté qui ont besoin de ce type d'entourage, non pour être exclus, mais au contraire pour pouvoir garder une certaine forme de socialisation.

En résumé, on dira donc que l'apparition du malade est pour chacun une interpellation. Elle nous force à prendre position *pour* ou *contre* lui. Rejeter, fuir, ne plus vouloir voir, faire disparaître ou alors rester avec, nous laisser modeler, changer par cette réalité nouvelle, accepter de faire un effort pour dépasser la peur, apprivoiser l'étrangeté et tout à coup découvrir qu'une vie est encore possible ensemble.

Continuer à dire l'inscription dans une histoire signifiante malgré la maladie, cela implique un mouvement de retour en arrière par rapport au mouvement d'exclusion qui vient d'être décrit. On se réfère à nouveau à la riche notion d'identité narrative. Je suis tel que je suis parce que je peux me dire dans une histoire, dans un récit. Mais le récit de mon histoire n'est possible qu'en tant que récit-parmi-les-autres. Si je suis le personnage principal de mon histoire, je suis aussi un personnage plus ou moins important dans la multitude des histoires de ceux que j'ai rencontrés tout au long de ma vie. Incontournable polyphonie du *nous* d'où il est impossible de retirer une voix.

Importance aussi du *méta-récit* qui nous porte[6]. Nous lisons en réalité les événements de notre vie sur différents niveaux de temporalité. Un premier degré, le plus obvie, correspond à une lecture événementielle de ce qui se passe, sans aucune référence diachronique. Le degré suivant postule l'intégration de l'événement dans une narration qui expose une suite d'événements dans un certain espace chronologique. C'est au troisième niveau de lecture qu'intervient le *méta-récit* ; un récit plus englobant, plus vaste, un récit qui peut prendre la forme d'épopées, de sagas familiales, d'histoire d'un peuple, etc. Dans le cadre de notre réflexion théologique il y a un *méta-récit* qui nous intéresse particulièrement. Nous l'appellerons *Histoire du salut*, récit qui est posé là comme arrière-plan fondamental de toutes les lectures que nous pouvons faire de ce qui peut nous apparaître dans la réalité.

C'est sur la base de ces réflexions qu'il faut maintenant se poser la question des rapports à entretenir entre *nous* et ceux qui sont touchés par la maladie d'Alzheimer. On a vu que le premier mouvement, pour ainsi dire le mouvement spontané, est un mouvement d'exclusion, de mise à distance, la création d'un espace des *nous* sains et d'un espace des malades.

Il faut alors premièrement nous poser la question de savoir qui *nous* sommes. Sommes-nous uniquement une *communauté d'êtres rationnels*



[6] Cf. P. Ricœur, « Le temps raconté ». *Courrier de l'UNESCO*, 1991.44(4) : p. 11-15.

et de personnes morales[7] ? Ou alors, à partir du méta-récit de la foi qui nous constitue, pouvons-nous nous concevoir comme la *communauté des enfants de Dieu*, c'est-à-dire la communauté de tous ceux à qui est proposée l'adoption filiale à la suite du Christ (Rm 8,15), la communauté de tous les invités inattendus au repas du Royaume[8] ou la communauté tout aussi inattendue de tous ceux, mis de côté, en qui n'avait pas été reconnue la présence du Seigneur (Mt 25). La constante de toutes ces péricopes, c'est que c'est toujours à Dieu que revient l'initiative de convoquer et de former la communauté (par le don de son Esprit). Il n'est jamais donné d'arguments pour concevoir une mise à l'écart des éléments les plus faibles ou atypiques. Au contraire, ceux qui sont « jetés dehors » sont ceux qui n'auront pas joué le jeu de cette totale intégration de tous les membres ; ceux qui auront été les acteurs d'actes de séparation et de mise à l'écart.

Il faut donc, si nous voulons nous tenir dans cette *histoire de la foi*, remettre en question toutes nos velléités spontanées de séparation. Nous rendre compte qu'il n'y a pas nous *et* les malades d'Alzheimer (mais aussi nous *et* les blessés de toute sorte, que les blessures soient physiques, psychologiques, sociales ou spirituelles), mais que tous, ils font partie du *nous*. Nous sommes fondamentalement une communauté de blessés, de pauvres et d'estropiés de toutes sortes.

A partir de cette prémisse de non-exclusion, nous aurons donc à reconnaître à tout être humain une place dans la communauté. Il ne peut en être exclu. Il faut faire au malade et au blessé une place, non seulement *parmi nous,* mais réellement *au milieu de nous.* Dans ce sens, on distinguera deux manières de garder quelqu'un dans une communauté : l'*insertion* et l'*intégration*.

---

[7] Il s'agit du type de communauté tel que le voient plusieurs bioéthiciens contemporains. Ils considèrent comme personne humaine les individus ayant la possibilité d'exprimer un certain degré de conscience de soi, d'autonomie décisionnelle, de rationalité et de sociabilité. On donnera comme exemples caricaturaux de ces positions : Peter Singer (*Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997) et H. Tristram Engelhardt (*The Foundations of Bioethics*. 2e éd. 1997, New-York, Oxford University Press).

[8] Cf. Lc 14,16-24 où les participants *attendus* sont remplacés par les *inattendus* : « les pauvres, les estropiés et les boiteux » ainsi que par les vagabonds trouvés « sur les chemins et le long des haies », ceux qui à première vue ne faisaient pas partie de la communauté des invités potentiels.

L'*insertion* est une manière de faire à quelqu'un une place dans la société tout en gardant bien la séparation entre malade et bien-portant. Le malade est bien là, parmi nous, mais pas comme l'un de nous. En terme de pratique caritative, il est l'*objet* de notre sollicitude, de notre attention, de notre compassion. On pourrait dire que l'insertion est un *laisser-être* le malade *à côté de nous*, une juxtaposition. On se pousse un peu pour lui faire de la place, mais on ne remet pas fondamentalement en question la structure et la manière de fonctionner du groupe.

On parlera par contre d'*intégration* lorsque celui que l'on intègre fait partie de la communauté en tant qu'*élément indispensable* de cette communauté. Il s'agit alors véritablement d'un *être-dedans* en tant qu'élément constitutif du groupe. La personne intégrée fait réellement partie du tissu relationnel de la communauté. Affirmer cela à propos d'une personne démente implique une volonté de maintenir à tout prix le contact, les canaux de communication que la maladie tend à défaire. Renouer sans cesse des fils ténus qui se cassent, toujours résister à la tentation de s'enfuir. Attitude difficile car elle suppose sans cesse d'être inventif pour pallier aux déficiences de la communication verbale et rationnelle. Trouver des portes pour rejoindre, derrière la façade fermée, le sujet qui toujours reste là.

Confrontée au défi de la maladie d'un de ses membres, la communauté dans son entier doit se rééquilibrer pour permettre à celui-ci d'en rester membre à part entière. Bien souvent par exemple, les proches ont de la peine à maintenir une relation signifiante parce qu'il leur est trop difficile de se défaire de l'image de la personne avant sa maladie. Toute relation est alors porteuse de la nostalgie de ce qui a été et qui n'est plus. Elle ne peut qu'avec difficulté repartir sur des bases nouvelles. Une soignante, moins impliquée dans l'histoire familiale, va pouvoir souvent plus facilement trouver les voies de communication pour établir avec la personne une relation riche. A partir de ce déblocage effectué par l'intervention d'un des membres de la communauté, la famille va pouvoir trouver de nouvelles portes d'entrée pour rétablir la relation dans toute sa densité. C'est là toute l'importance de ces liens collatéraux qui vont pouvoir fonctionner comme relais temporaires. Non pas seulement comme purs liens professionnels mais comme liens véritablement humains chargés d'affection et de respect. Qui a fréquenté

ce type de situations sait la richesse humaine qui émane de ces relations de soin.

Il ne faut pas se leurrer. Cette lutte contre notre sentiment de répulsion et de peur pour garder le dément dans la communauté n'est pas facile. Cette modification de la personnalité d'autrui nous interroge et nous remet en question sur son statut et sa place dans la communauté humaine, et par effet miroir sur nos propres statut et place. L'interrogation sur son identité nous pousse à nous demander ce que nous sommes réellement nous-même[9]. S'il est tel, blessé, faible, ayant perdu une grande partie de ce que beaucoup considèrent comme les caractéristiques essentielles de l'humanité, s'il est tel et que, malgré tout, nous persistons à déclarer qu'il est l'un de nous… N'est-ce pas, par-là même, admettre que nous lui ressemblons et que cette fragilité, ces blessures, ces manques qui le stigmatisent sont aussi les nôtres ? Il nous faut alors oser penser que l'image que nous offre cet *alter ego* est bien la nôtre, celle à laquelle nous croyons échapper quand s'activent nos fantasmes de toute-puissance, de toute-beauté et de toute-intelligence.

## Le dément, image de Dieu

Nous avons argumenté de l'impossible exclusion du dément (comme de tout autre co-humain) à cause de la précédence de l'élection divine qui, tous, nous convie à la table du festin indépendamment des étiquettes que nous nous collons les uns aux autres. Il existe un autre argument, celui de la présence *en tout homme* de l'image du Créateur[10]. On trouve, dans le domaine théologique, une somme de réflexions considérables dès les premiers siècles de l'ère chrétienne pour questionner la signification de cette notion d'un homme créé à l'image de Dieu. En particulier, on va se demander où, en l'homme, se situe cette image. Une partie de la tradition

---

[9] Voir Th. Collaud, *Le statut de la personne démente*, Fribourg, 2003, Academic Press, ch. 8 « Le regard », en particulier p. 254 sur le regard de Dieu qui déconstruit nos fausses identités : « … Tu dis : je suis riche, je me suis enrichi, je n'ai besoin de rien, et… tu ne sais pas que tu es misérable, pitoyable, pauvre, aveugle et nu » (Ap 3,17).

[10] « Dieu dit : 'Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance' » (Gn 1,26), cf. *Le statut de la personne démente*, ch. 4.

va considérer que l'intelligence étant le propre de l'être humain, c'est là qu'il va falloir discerner la ressemblance annoncée, d'autres auteurs mettront en avant le composé corps-âme ou même la station debout (!) alors qu'à l'époque actuelle on aura plutôt tendance à privilégier une anthropologie de type relationnel. Ce n'est bien sûr pas le lieu de discuter toutes ces interprétations. Ce qu'il faut remarquer c'est que (le plus) souvent on va tenter de rechercher ou de conceptualiser ce que Dieu a bien pu mettre en l'homme pour que celui-ci puisse être considéré comme son image. On va chercher en l'homme des éléments particulièrement significatifs qui puissent être considérés comme des traces de Dieu.

L'apparition de la démence et le postulat de sa pleine humanité ébranlent alors les certitudes que nous croyions avoir sur l'image de Dieu en nous. D'une manière analogique, lorsque le face à face de l'*alter ego* blessé nous renvoie à nos propres fragilité et vulnérabilité, il nous force aussi à nous poser la question de Dieu, autrement dit à nous poser la question de savoir à quoi ressemble le Dieu dont nous sommes image. En effet, lorsque nous prétendons que l'image de Dieu en l'homme est au mieux représentée dans les facultés rationnelles de celui-ci, nous considérons que la rationalité est un des attributs importants de Dieu. Nous faisons de lui une sorte de super-intelligence. Est-ce là réellement le Dieu de la tradition chrétienne ? En particulier, est-ce là le Dieu dont le Christ a été « l'image parfaite », y compris et peut-être même surtout au moment où, selon les critères mondains, il était dans la position la plus indigne et la plus inhumaine[11] ?

Pour dépasser ces difficultés, il nous faut renverser la question. Au lieu de nous interroger pour savoir où Dieu a mis son image, nous devons nous demander qui est ce Dieu dont nous sommes les images. Cela revient à rechercher quelles figures de Dieu, autres que celle d'une rationalité parfaite, nous fournit la Révélation. Là non plus, ce n'est pas le lieu d'être exhaustif. Je me bornerai à relever quelques attributs divins qui peuvent être interpellants lorsque l'on vit avec la démence.

1. « Dieu est *amour* » (1 Jn 4,16). L'amour est une caractéristique de Dieu mais c'est aussi le lieu d'habitation où nous avons pleine



[11] Moment où Pilate le désigne « prophétiquement » comme « l'homme » (Jn 19,5).

communion avec lui[12]. Ressemblance qui nous est alors commandée. S'aimer les uns les autres devient même la marque de la communauté des disciples beaucoup plus que tout programme dogmatique[13]. Or cet amour qui se montre dans sa vérité au niveau de l'attitude et non pas du discours peut continuer à circuler même si les mots ont disparu. En particulier le malade peut manifester l'amour par la confiance donnée et l'acceptation de la dépendance par rapport à l'autre. Aimer l'autre c'est se libérer de soi-même, se déprendre de ses certitudes, de ses fiertés, de ses pouvoirs. Attitude fondamentale de *kénose* jusqu'à la dépendance que nous indique le Christ[14].

2. De nombreux textes vétérotestamentaires nous montrent un Dieu plein de *tendresse*. Tendresse qui s'exprime dans la manifestation physique de l'amour comme ce beau texte d'Osée : « Je les menais avec des attaches humaines, avec des liens d'amour, j'étais pour eux comme ceux qui soulèvent un nourrisson contre leur joue et je lui tendais de quoi se nourrir »[15]. Tendresse du soin, tendresse d'une main tenue, d'une caresse, d'un regard, tendresse d'un enfant qui peut donner à manger à sa mère malade, quand toutes les fausses dignités ont été laissées au placard. Peut-être que la tendresse est ce qui devient possible quand le dépouillement « kénotique » de l'amour a été réalisé. Simplicité d'un donner et d'un recevoir que rien n'entrave, quand on arrive à dépasser cette contrainte de devoir « dire quelque chose » pour oser être ensemble devant un paysage, devant une musique ou dans une prière.

3. Cet amour et cette tendresse divine se manifestent aussi dans la *compassion*, dans cette capacité d'être touché par la souffrance

[12] « Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 Jn 4,16).

[13] Jn 13,35 : « Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples ».

[14] Et qu'illustre Jésus fatigué du chemin, assis au bord d'un puits et demandant à boire à une femme (Jn 4,6s).

[15] Os 11,14.

d'autrui, d'être pris aux entrailles, remué à l'intérieur comme le suggère le terme *splanchnizomai* que le Nouveau Testament attribue la plupart du temps à Jésus ou à Dieu. Compatir dans ce sens, ce n'est pas faire une bonne action, s'occuper d'autrui malade du haut de sa bonne santé, mais c'est partager sa condition souffrante, c'est être avec lui participant d'une co-humanité inévitablement fragile et blessée. Cette reconnaissance du fait que le monde n'est pas divisé en deux, entre ceux qui sont malades et ceux qui sont en bonne santé, est d'une importance majeure pour toute réflexion anthropologique. Elle nous fait comprendre la nécessité de garder le malade au milieu de nous, puisqu'il est l'un de nous et que tous, nous sommes blessés à un degré ou à un autre.

4. Un dernier élément que j'aimerais mettre en évidence est celui de Dieu comme être de *communion*. Il s'agit là d'un dynamisme, d'une mise en mouvement de l'amour, un amour qui se met à circuler en créant entre ceux qu'il touche une communion. Image trinitaire, image de la communion du Père et du Fils dans les discours johanniques. Amour qui circule non pas dans l'intimité d'une Trinité distante et fermée sur elle-même mais dans le don de soi d'une Trinité ouverte à laquelle nous sommes invités à participer[16]. « Que tous soient un » devient alors un *contre-projet à l'exclusion*.

Ce parcours autour de quelques attributs divins ne visait pas à découvrir des termes que nous pourrions directement appliquer à la personne démente, pour montrer qu'elle est quand même, malgré tout, image de Dieu. L'*être-image* reste un postulat de base qui n'a pas à être prouvé. Mais il s'agissait plutôt de nous rendre attentifs à des aspects souvent cachés de la présence de Dieu parmi nous. Chercher l'image de Dieu en tout homme reste une tâche impérative (Mt 25), comme un *devoir d'attestation*. Attester la présence toujours possible de l'amour, de la tendresse, de la compassion

[16] Jn 17,21 : « … Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi… ».

et de la communion fraternelle. Cette attestation, cette mise en évidence de l'image n'est souvent possible que dans un long travail d'élagage, de débroussaillage de nos préjugés, de nos peurs, de nos fausses bonnes intentions. Dépouillement qui nous fait rencontrer l'autre dans son être véritable d'au-delà des apparences. Relation que Lévinas appelle *dialogue de la transcendance*[17] dans lequel, pour lui, surgit l'image de Dieu. Dialogue vrai où, au-delà du formalisme d'une relation fantasmée, l'autre est reconnu tel qu'il est[18]. Surtout enfin, image qui ne peut se trouver dans une singularité individuelle mais, comme déjà suggéré dans la Genèse[19], uniquement dans une communauté d'humains. Car si l'intelligence peut être l'intelligence d'un seul, l'amour, la tendresse, la compassion et la communion ne peuvent se dire qu'à plusieurs.

C'est à partir de là que nous considérerons que le dément n'a pas à être *regardé du dehors*, détaillé, analysé pour arriver à connaître ce qu'il lui reste d'humain. Il a, au contraire, à garder toujours sa place au sein de la communauté de ceux qui n'ont « qu'un seul cœur et qu'une âme »[20], même si dans la réalité, cet idéal n'est de loin pas toujours atteint. ■

---

17 E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, pp. 211-230.

18 Cf. la belle image de ce type de reconnaissance en Jn 20,11-18 lorsque Marie-Madeleine au matin de Pâque reconnaît Jésus (*Rabbouni !*) parce que lui, d'un seul mot, l'a touchée (« Marie »).

19 Gn 1,27 : « Dieu créa l'homme *à son image*, à l'image de Dieu il le créa ; *mâle et femelle* il les créa ».

20 Ac 4,32.

Ḥokhma 88/2005, pp. 62-75

**par Elian CUVILLIER,**
*Professeur de N.T., Faculté de Théologie Protestante de Montpellier (France)*

# La femme samaritaine et les disciples de Jésus

## Histoires de rencontres et de malentendus Une lecture de l'évangile de Jean 4,1-43[1]

L'hypothèse que j'aimerais défendre est la suivante : le récit de Jn 4,1-43[2] met en tension deux figures possibles de l'existence. A travers l'étude du personnage central de la femme Samaritaine et du personnage secondaire des disciples dont on repère la trace tout au long du chapitre, je tenterai de montrer que l'évangéliste réfléchit à la condition humaine sous un double registre, celui de la rencontre et celui du témoignage rendu à cette rencontre. C'est aussi pour lui l'occasion de développer, au moyen d'un récit construit selon les procédés du malentendu et de l'ironie[3], ce qu'il convient d'appeler

[1] Cet article reprend le texte d'une conférence donnée à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, dans le cadre des « Journées de l'Aumônerie Protestante des Hôpitaux et Cliniques de Montpellier », autour du thème des « récits de vie ». On a gardé au propos le style oral. Pour une autre approche narrative du récit de la Samaritaine, voir Micaël Razzano, « Du lieu de passage au lieu de séjour. Les catégories spatio-temporelles dans le récit de la Samaritaine », *Hokhma*, n° 74 (2000), pp. 61-79.

[2] Sur Jn 4,1-43, la littérature est abondante. Pour nous en tenir à quelques références en langue française, on mentionnera les contributions de F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris : Beauchesne, 1978, p. 24-36 ; J.-M. Chappuis, *Jésus et la Samaritaine. La géométrie variable de la communication*, Genève : Labor et Fides, 1982 ; A. Lenglet, « Jésus de passage parmi les Samaritains. Jn 4/4-42 », *Biblica* 66 (1985) p. 493-503 ; E. Cuvillier, « La figure des disciples en Jn 4 », *NTS* 42 (1996), p. 245-259.

[3] Sur l'ironie et le malentendu johanniques, voir tout particulièrement le travail de F. Vouga, *op. cit.*, chapitre premier : « L'argumentation par le malentendu et l'ironie », p. 15-36. Egalement, D. Marguerat, « L'évangile de Jean et son lecteur » dans *Le temps de la lecture*.

une anthropologie biblique (à tout le moins « johannique »), anthropologie dont je me propose d'identifier quelques éléments centraux. Pour mener à bien ce projet, je vous propose successivement deux « parcours narratifs »[4], celui de la femme et celui des disciples. Deux parcours qui, on va le voir, s'articulent autour de la figure de Jésus compris comme « révélateur ».

## 1. La femme samaritaine

### *1.1. Le dialogue de Jésus avec la femme*

La première information à relever c'est que Jésus pénètre dans un pays qui lui est étranger, un pays qui a déjà une histoire, un passé, une tradition. Cela est suggéré au début du passage (vv. 4-6) lorsque le narrateur précise que Jésus doit traverser la Samarie, terre inhospitalière pour un juif. Une terre cependant chargée d'histoire comme le suggère l'allusion très marquée au puits de Jacob (v. 5), site dont l'évocation est saturée de souvenirs bibliques : Gn 12,6 ; 33,18-20 ; Dt 11,29 ; 27,4-28,69 ; Jos 24. La précision « près de la terre que Jacob avait donnée à son fils Joseph » (v. 5b) transporte l'auditeur au temps de Jacob-Israël, au moment du don de la Samarie à Joseph par Jacob. Dans ce pays qui n'est pas le sien, et dans cette histoire et ce passé dont, du point de vue samaritain, il est exclu, Jésus pénètre sans hésiter et sans aucune gêne apparente : *il était assis au bord du puits* (v. 6). Le « puits de Jacob » n'a pas d'emplacement déterminé dans la Bible. Dans la symbolique de l'époque, il figure la Loi, « ses eaux représentaient l'effusion de la sagesse de Dieu, qui donnait la connaissance et illuminait les cœurs [...] Le puits de Jacob, père des Douze tribus, pouvait donc représenter la tradition juive avec tout ce qu'elle véhiculait de richesse, de connaissance et de lumière de vie »[5].

Comme c'est régulièrement le cas dans l'évangile de Jean, Jésus est donc maître des opérations, il n'est pas pris en défaut par les événements puisque c'est lui qui les provoque et les dirige, même ici dans une terre

*Exégèse biblique et sémiotique. Mélanges offerts à Jean Delorme*, Paris : Cerf, 1993, p. 305-324, spécialement p. 316 et notes 11 et 15.

[4] L'expression utilisée désigne clairement l'analyse narrative comme étant, ici, notre outil principal de lecture. Sur cette méthode, on consultera D. Marguerat-Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, Paris : Cerf, 2004[3].

[5] A. Jaubert, *Approches de l'évangile de Jean*, Paris : Seuil, 1976, p. 58-60.

étrangère. C'est lui qui interpelle la femme et assume, de cette rencontre, toute la dimension « désirante » qu'elle contient. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que « dans la littérature universelle comme dans la Bible, la rencontre au puits entre homme et femme est un *topos* des fiançailles et des noces. Quelques références du Pentateuque : les fiançailles et le mariage de Rebecca et Isaac (Gn 24,10ss) ; la rencontre entre Rachel et Jacob (Gn 29,1ss) ; la rencontre entre Moïse et les filles de Réuel [...] selon Ex 3,1 ; 4,18 »[6]. Le « désir » humain est donc bien présent, convoqué même par l'attitude de Jésus qui « prend sur lui de suivre son désir et de susciter celui de la Samaritaine. L'eau est le premier moyen de calmer le besoin élémentaire de la soif. Mais la soif exprime aussi le désir du corps, et l'eau, son rassasiement. Le désir est rejoint pour que la conversion ait lieu et soit durable. Aucune relation vraie ne peut en fait l'économie »[7].

C'est donc Jésus qui prend l'initiative du dialogue, à travers ce qui ne peut apparaître au lecteur averti comme une demande banale. Cette demande provoque chez son interlocutrice le premier malentendu d'une longue série : *Comment toi qui es juif t'adresses-tu à moi, une femme samaritaine ! ?* (v. 9). Le juif Jésus a en effet deux raisons essentielles de ne pas adresser la parole à cette femme : elle est femme et elle est samaritaine, obstacle majeur pour un juif, les uns et les autres se vouant le mépris le plus total. Or Jésus, par son attitude insolite, provoque chez la femme l'insécurité ; dans la mesure où elle n'est absolument pas préparée à cette situation dont toute son histoire lui a appris qu'elle était inimaginable. La rencontre entre Jésus et cette femme produit chez cette dernière un déplacement qui la met à distance de ses représentations. Et cette mise à distance de la femme par rapport au monde au sein duquel elle vit va, tout au long du dialogue, s'accroître presque jusqu'à la rupture. Jésus en effet enclenche un processus de malentendu qui constitue la ligne directrice de tout le dialogue et qui vise, dans un premier temps du moins, à séparer cette femme du milieu où elle vit, de son histoire, de sa culture, de son identité sociale ou religieuse.

---

[6] Y. Simoens, *Selon Jean. Une interprétation vols. II*. Bruxelles : Institut d'Etudes Théologiques, 1997, p. 212-213

[7] Y. Simoens, *op. cit.*, p. 213.

Cette insécurité provoquée par la distance d'avec une certitude longuement intériorisée, la femme la manifeste par une réponse qui la met sur la défensive : *Comment, toi qui es juif, t'adresses-tu à moi, une femme samaritaine ! ?* Mais Jésus, et ce point est très important pour la suite du dialogue, Jésus qui a volontairement engagé un dialogue *a priori* impossible, refuse de donner les raisons de son attitude. Il ne répondra pas à la question de la femme (il ne répondra d'ailleurs à aucune de ses questions). Il choisit de porter la discussion ailleurs, sur un tout autre niveau, qui vise à inverser le rapport de l'offre et de la demande : *Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : 'donne-moi à boire' tu lui aurais toi-même demandé à boire et il t'aurait donné de l'eau vive* (v. 10). « Ce n'est pas moi qui suis demandeur : c'est toi et tu ne le sais même pas ! » : voilà en substance ce que signifient les paroles de Jésus. Cette seconde intervention ressortit à la même liberté provocatrice de Jésus : Après avoir décontenancé la femme en lui demandant à boire, il la surprend cette fois en inversant les rôles : c'est elle qui devrait lui demander de l'eau vive.

Le malentendu s'aggrave encore : *Comment pourrais-tu me donner de l'eau, tu n'as même pas un seau*... (v. 11a). La femme ne comprend pas où Jésus veut en venir mais derrière l'ironie de sa répartie se cache pourtant une interrogation plus fondamentale : ... *Serais-tu plus grand que notre père Jacob qui a creusé ce puits ?* (v. 11b). On passe alors à une seconde étape du dialogue. La femme se raccroche à son histoire, à son identité historique, susceptible de lui fournir une certitude assez solide pour résister à la remise en question que provoquent les paroles de Jésus. Il faut que Jésus s'explique et justifie ses prétentions. Or cette certitude derrière laquelle la femme se réfugie, Jésus en quelque sorte la fragilise par sa non-réponse à la question précise qui le somme de décliner son identité, c'est-à-dire de justifier valablement un tel aplomb : *Quiconque boit de cette eau du puits de Jacob aura encore soif, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif* (v. 13). Jésus refuse de répondre à la question de son identité ; et de plus il nie l'efficacité thérapeutique du recours à l'histoire, au passé, à la tradition : celui qui boira de l'eau de ce puits de Jacob ton Père, ton ancêtre, aura encore soif !

La femme abandonne alors sa position défensive, qui s'était déjà quelque peu transformée en attitude interrogative : elle réclame maintenant cette eau, d'une manière qui manifeste à la fois son incompréhension puisqu'elle n'a pas compris la dimension symbolique de la parole de Jésus, mais aussi sa quête existentielle, fruit d'une insatisfaction profonde : *Seigneur donne-moi cette eau afin que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus puiser ici* (v. 15). En ne reconnaissant pas que sa tradition, sa culture, son histoire, soient à même de la désaltérer, Jésus révèle à la femme son insatisfaction. Derrière son incompréhension (*Donne-moi de l'eau afin que je ne vienne plus puiser ici !*), surgit alors la quête profonde de son existence, la quête de quelque chose qui donne réellement sens à sa vie et à son activité quotidienne. La femme n'a donc toujours pas compris de quoi il s'agissait, cependant elle pressent qu'elle a affaire à quelqu'un de peu commun et modifie son attitude vis-à-vis de Jésus en acceptant de se placer cette fois ouvertement en situation de dépendance à son égard.

Cette nouvelle attitude de la femme, provoquée par la démarche de Jésus, ne reçoit pourtant pas, du moins en apparence, l'écho auquel on aurait pu s'attendre. Jésus ne fournit pas alors l'explication attendue, il ne dissipe pas le malentendu (il ne lui fait pas signer un « bulletin d'adhésion » !). En fait Jésus, évitant que le dialogue ne s'enlise dans une discussion de type explicatif (« que signifie l'eau vive ? », par exemple), conduit la Samaritaine, par une question incongrue (*Va chercher ton mari*) à s'interroger maintenant sur sa vie privée[8]. La scène est en effet l'occasion d'un petit « signe » : Jésus dévoile qu'il connaît la vie de la femme et cette dernière comprend alors que l'homme qu'elle a en face de lui est certainement plus grand que Jacob, qu'il est même prophète (v. 19). Par cette demande anodine et apparemment sans aucun lien logique avec ce qui précède, Jésus révèle l'instabilité, donc l'insatisfaction de la vie conjugale de cette femme. Il ne la juge pas, il ne lui dit pas : c'est bien ou c'est mal. Nous

[8] Derrière les « cinq maris », on voit parfois une référence à l'idolâtrie des Samaritains (on parle en effet parfois des cinq divinités samaritaines) ou au Pentateuque Samaritain. Il est difficile de se prononcer et sans doute ne faut-il pas trop forcer les textes. Quoi qu'il en soit, l'existence, dans ce qu'elle a de plus « physique » ou « matériel », ne renvoie-t-elle pas à des réalités plus profondes ? Ainsi de la sexualité qui n'est que la face visible de l'iceberg que constitue notre inconscient.

sommes en dehors de tout jugement moral. Il met simplement en évidence que sur ce point non plus elle ne peut avoir de certitudes, de sécurité : pas plus dans son histoire, sa tradition, les habitudes sociales de son temps que dans sa vie conjugale. Et la femme qui ne sait toujours pas qui est Jésus ni où il veut en venir, sinon qu'il produit en elle une rupture toujours plus grande, cette femme saisit pourtant peu à peu qu'elle a affaire à quelqu'un qui sort de l'ordinaire (un homme différent, puisqu'il connaît ma vie mais ne me juge pas !) : *Je vois que tu es prophète !*

Aussi, puisqu'il est prophète, va-t-elle porter l'entretien sur l'unique sujet où elle croit avoir encore quelque certitude. Elle aborde le domaine religieux : *Nos Pères ont adoré sur cette montagne et vous, vous affirmez qu'à Jérusalem se trouve le lieu où il faut adorer* (v. 20). Mais Jésus désécurise une nouvelle fois son interlocutrice : la Samaritaine est dépossédée de toute possibilité de faire son salut puisque la certitude religieuse elle-même s'effondre : *Crois-moi femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père* (v. 21). La rupture est alors totale, puisque l'univers entier de la Femme est disqualifié, jusque dans les convictions religieuses. La réaction de la femme (v. 25) est alors significative de l'insécurité complète où Jésus l'a placée. En proie au doute total sur ce qui fait l'essentiel de sa vie, elle ne peut plus que s'en remettre à celui qu'elle attend, le Messie ; et ce qui est puisé aux sources de sa tradition religieuse se transforme en cri d'espérance : *Je sais que le Messie doit venir*. Et après avoir mené son interlocutrice d'incertitude en incertitude sans qu'elle ait pu comprendre où il voulait en venir, Jésus donne une réponse à la demande implicite qui transparaît dans son attente du Messie : *Je le suis, moi qui te parle* (v. 26). Jésus a donc amené cette femme à confesser son attente du Messie promis, attente qui rejoint ce que Jésus annonce de lui-même. Jésus ne s'est pas posé d'emblée comme la réponse mais a conduit son interlocutrice à évacuer toutes les fausses solutions et à formuler elle-même l'attente fondamentale de sa vie.

### 1.2. Pourquoi Jésus dialogue-t-il ?

C'est au v. 10, à travers les mots mêmes de Jésus : *Si tu savais qui est celui qui te parle*, que nous est fourni le thème conducteur de tout le

passage : Jésus veut amener la Samaritaine à croire qu'il est le Christ (v. 26). La réponse à cette question du v. 10 est donnée au v. 26 : *Je le suis, moi qui te parle*.

De manière significative, la déconstruction de l'univers de la femme s'accompagne chez elle d'une découverte progressive de la personnalité de son interlocuteur ; elle l'appelle successivement *Juif* (v. 9), *Seigneur* (v. 11), *Plus grand que notre père Jacob* (v. 12), *Prophète* (v. 19), et peut-être *Messie* (v. 26). C'est ce dialogue, construit sur un profond malentendu et où l'un des deux interlocuteurs refuse de se placer au premier niveau de la demande de l'autre, qui fait surgir la foi.

La possibilité d'une ouverture à la foi est effectivement le fil directeur du passage. Mais elle n'apparaît possible ici que par une remise en question profonde de l'individu (pourrait-on dire : du « moi imaginaire » et de son univers, de ses représentations ?). C'est pourquoi le texte est construit sur cette suite de malentendus. Suite qui constitue un processus de mise en question, non pas pour mener l'interlocuteur à la négation destructrice, mais pour l'amener à se poser les vraies questions, à ne plus se confier en ses représentations « mondaines » et finalement l'inviter à découvrir en Jésus le révélateur du sens de sa vie : *Il m'a dit tout ce que j'ai fait* (v. 29), c'est-à-dire : il a dit ce que « je » suis en vérité, ce qui me structure en profondeur, il a dit la parole qui me permet de me tenir debout devant lui. Jésus, dans la perspective du quatrième évangile, amène l'individu à poser une nouvelle compréhension de soi, des autres, du monde et de l'existence, dont le sens ne se trouve plus dans les réalités terrestres, mais dans la rencontre avec un révélateur qui leur est extérieur.

Une dernière remarque : d'une certaine manière, cette femme est à la merci de Jésus. Dans le même temps, elle est « à l'abri de toute volonté de puissance. Ni par la parole qu'elle entend, ni dans le corps qui lui exprime à la fois son besoin et son don, elle n'éprouve la moindre domination. Jésus c'est l'amour qui fait grandir. Il remet cette femme dans la vérité de son désir »[9].



[9] Y. Simoens, *op. cit.*, p. 215.

### 1.3. Conclusion

Dans ce récit, rien ne nous sera dit sur le devenir de la Samaritaine (nul ne sait, au bout du compte, si elle a vraiment cru). C'est que l'évangéliste veut inviter ses auditeurs à ne pas s'attarder sur le cas historique de cette femme ; il préfère inviter chacun de ses auditeurs à devenir contemporain de Jésus, à entrer dans ce dialogue interpellant avec le révélateur paradoxal. Jésus apparaît donc comme celui qui révèle l'homme à lui-même : devant Jésus l'auditeur de l'évangile se découvre dépourvu de sens à sa vie et privé de liberté. Lui qui se croyait maître de lui-même et de son destin se trouve mis à nu. Toutes les certitudes sur lesquelles il s'appuie ne sont qu'illusions. A cet égard, l'attitude des disciples telle qu'elle nous est présentée dans la suite du texte est significative.

## 2. La figure des disciples en Jean 4

Pour découvrir la façon dont le narrateur « construit » le personnage des disciples, suivons, pas à pas, leurs mentions tout au long du chapitre.

**– v. 2 : A vrai dire, Jésus lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples**

Ce verset 2 est une prise de parole du narrateur qui propose une hiérarchisation de l'information par une répartition des rôles :

– une information est validée : Jésus fait plus de disciples que Jean.

– une information est invalidée : Jésus baptise (malgré 3,22) ; cette activité est mise sur le compte des disciples.

Quelle lecture le narrateur fait-il de cette information… et quelle lecture le lecteur est-il invité à en faire ?

– Ce verset installe-t-il les disciples dans une fonction de pouvoir (ecclésial) ?

– Au contraire, cette information rabaisse-t-elle le geste du baptême en l'attribuant aux disciples plutôt qu'à Jésus ?

– Y a-t-il une autre raison à toutes ces précisions ?

La question qui reste en suspens est donc celle de la lecture que fait le narrateur de cette fonction « baptismale ».

**– v. 8 : Ses disciples étaient allés à la ville pour acheter de quoi manger**

Habituellement, ce verset n'attire pas l'attention des exégètes qui y voient un artifice littéraire permettant l'entretien entre Jésus et la Samaritaine (le thème de la nourriture sera repris plus loin : le verset « prépare bien la suite » selon l'expression d'un exégète). Cette lecture nous paraît exacte mais un peu courte. Selon moi, l'absence des disciples consécutive à leur départ manifeste l'idée que l'entretien entre Jésus et la Samaritaine ne peut-être que personnel, sans aucun intermédiaire possible : la rencontre de foi qui semble en découler n'appelle, en aucune manière, la médiation d'une instance ecclésiale (les disciples « baptiseurs »). Si notre interprétation du v. 2 est exacte (les disciples sont une figure de l'Eglise), cette absence peut être relue comme le refus d'accorder à la communauté chrétienne non pas une fonction médiatrice, mais un pouvoir quelconque sur ce qui fait l'intimité de la rencontre avec le Révélateur.

**– v. 27 : Sur quoi ses disciples arrivèrent. Ils étaient stupéfaits que Jésus parlât avec une femme ; cependant personne ne lui dit : « Que cherches-tu ? » ou : « Pourquoi lui parles-tu ? »**

Le retour des disciples se situe après la déclaration de Jésus en « Je suis » (*egô eimi*, v. 26) et avant le départ de la femme pour la ville (v. 28). Du point de vue du scénario mis en place par l'évangéliste depuis le v. 8, on assiste ainsi à un véritable chassé-croisé entre la femme et les disciples : ils sont partis à la ville (v. 8 : *apelelutheisan eis ten polin*) quand vient (v. 9 *erketai*) la femme vers Jésus ; elle part à la ville (v. 28 : *apelthen eis ten polin*) dès lors que viennent (v. 27 : *elthan*) les disciples vers Jésus. A aucun moment il n'y a dialogue entre eux et la Samaritaine. Si l'on ajoute que la venue des Samaritains près de Jésus n'est pas causée par la présence des disciples en ville mais par l'activité missionnaire de la femme, il est juste de conclure que la présence des disciples en Samarie est marquée par la stérilité : elle ne sert pas la tâche missionnaire.

Le v. 27 fait écho au début de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine, puisque les disciples sont placés dans une situation similaire à celle de la

femme. Le narrateur met en effet en place un processus analogue à celui du v. 7 : le fait que Jésus adresse la parole à une femme surprend les disciples, tout comme il a surpris la Samaritaine elle-même (v. 9). L'ironie de l'évangéliste consiste alors à nous indiquer, non seulement l'étonnement des disciples, mais surtout les questions qu'ils ne formulent pas : *Pas un ne dit : « Que cherches-tu ? » ou : « De quoi lui parles-tu ? »*. Le message est clair : les disciples refusent d'entamer le dialogue avec Jésus. En insérant la mention du retour des disciples entre les v. 26 et 28, l'évangéliste suggère qu'au v. 27 un discours de révélation a avorté par le refus des disciples de risquer une parole face à l'attitude dérangeante de Jésus. Les disciples sont ici disqualifiés par rapport à la Samaritaine.

**– v. 31-34 : Entre-temps, les disciples le pressaient : « Rabbi, mange donc. » Mais il leur dit : « J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas. » Sur quoi les disciples se dirent entre eux : « Quelqu'un lui aurait-il donné à manger ? » Jésus leur dit : « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre ».**

– v. 31 : A ce premier échec de la communication, fait suite le départ de la femme vers la ville (v. 28-30) et vers une *mission* couronnée de succès (cf. v. 30 : *Ils sortirent de la ville et allèrent vers lui*), alors que le narrateur revient maintenant aux disciples. Ils interviennent à nouveau en invitant Jésus à consommer de la nourriture, conformément à leur *mission* du début : acheter à manger (cf. v. 8) !

– v. 32 : Jésus affirme cependant que les disciples ne *connaissent* ou ne *savent* pas (*ouk oidate*) quelle est sa nourriture (par opposition, cf. 4,25 : la femme *sait – oida* – que le Messie doit venir ; de même en 4,42, les Samaritains *savent – oidamen* – que Jésus est le sauveur du monde). Les disciples sont donc caractérisés par un non-savoir confirmé par leur incapacité à comprendre la portée symbolique des paroles de Jésus.

– v. 33 : A la différence du v. 27 les disciples posent cette fois une question. L'ironie du narrateur consiste ici à souligner qu'ils se la posent entre eux et non à Jésus (*Les disciples se disaient entre eux : « Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger ? »*). Ils s'enferment sur eux-mêmes évitant

que le Révélateur ne les questionne et ne les emmènent où ils ne voudraient pas aller.

– v. 34 : Jésus, palliant une nouvelle fois la déficience de ses disciples, poursuit le dialogue malgré leur refus de s'adresser à lui. Il développe un thème majeur du quatrième évangile, celui de sa mission : faire la volonté du Père (cf. 5,30 ; 5,36 ; 6,38 ; 17,4 ; 19,28,30), voilà sa *nourriture*. Ce qui s'est passé en l'absence des disciples relève donc directement de la mission spécifique de Jésus. Par un parallélisme assez frappant avec le dialogue précédent (étonnement sur l'acte de discuter avec une femme dans les deux cas, cf. v. 9 et 27 ; malentendu sur le thème de l'eau d'un côté, cf. v. 11, et de l'autre sur celui de la nourriture, cf. v. 33), le narrateur suggère qu'un dialogue similaire peut commencer : la première étape a échoué à cause du silence des disciples, une deuxième chance leur est donnée. Ici pourtant, plus encore que la femme, les disciples sont malmenés : leur incompréhension porte sur ce qui est le cœur de la mission du Révélateur johannique à laquelle ils n'ont pas participé. En fait, les disciples sont privés de tout savoir objectif sur la révélation : non seulement ils n'ont pas été spectateurs du dialogue entre Jésus et la femme mais de plus, leur connaissance du sens profond de la mission est niée par Jésus lui-même (v. 32). En outre, ils n'évitent pas mieux que la femme le malentendu. Plus grave encore, en s'enfermant sur eux-mêmes et en refusant d'adresser directement leurs questions à Jésus, ils courent le risque de passer à côté de la révélation.

**– v. 35-38 : Ne dites-vous pas vous-mêmes : « Encore quatre mois et viendra la moisson ? » Mais moi je vous dis : « Levez les yeux et regardez ; déjà les champs sont blancs pour la moisson ! Déjà le moissonneur reçoit son salaire et amasse du fruit pour la vie éternelle, si bien que celui qui sème et celui qui moissonne se réjouissent ensemble. Car en ceci le proverbe est vrai, qui dit : 'L'un sème, l'autre moissonne'. Je vous ai envoyés moissonner ce qui ne vous a coûté aucune peine ; d'autres ont peiné et vous avez pénétré dans ce qui leur a coûté tant de peine. »**

Après avoir indiqué que ce qui se passe en Samarie relève directement de la mission confiée à lui par le Père (v. 34), Jésus développe les modalités

selon lesquelles les disciples doivent, malgré tout, participer à cette mission (v. 35-38) :

– v. 35 : L'urgence de la tache missionnaire est d'abord soulignée au moyen de l'image traditionnelle de la proximité de la moisson.

– v. 36 : Après l'urgence de la mission, c'est la nécessité qui en est affirmée. Avec elle, la participation des disciples à cette tâche (le *fruit* désigne chez Jean la participation du disciple, cf. Jn 15,1ss) et à la joie commune au moissonneur et au semeur.

– v. 37 : Si joie commune il y a, une distinction sans équivoque est établie entre semeur et moissonneur : il ne saurait être question de les confondre.

– v. 38 : Il ressort de cette distinction que les disciples ne font que ramasser ce que Jésus a semé. Cette moisson est le résultat, non de leur *peine* (*ouk umeis kekopiakate*) mais de la *peine d'autres* (*alloi kekopiakasin*), au premier rang desquels Jésus, assis *fatigué* (*kekopiakos*) au bord du puits (v. 6), mais aussi peut-être la Samaritaine qui, avant eux, a accompli la tâche missionnaire.

Cette réflexion du narrateur sur la mission est marquée par la christologie et l'anthropologie qui ont été développées dans l'entretien avec la Samaritaine. En effet, la femme a été dépossédée de tout ce qui faisait son existence et n'a rencontré le Révélateur que dans la reconnaissance de son incapacité à justifier elle-même cette existence. D'une manière analogue, les disciples, après avoir été dépossédés d'un savoir objectif sur la révélation, sont maintenant prévenus de la tentation d'un pouvoir missionnaire. Comment en irait-il autrement ? Si l'Evangile ne se trouve pas dans les réalités de ce monde, les ouvriers de la moisson ne peuvent, par eux-mêmes, être à l'origine du succès de la moisson. Le v. 42 le confirme en relativisant l'importance du travail missionnaire de la Samaritaine elle-même : *Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons ; nous l'avons entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde*[10].

---

[10] Le jeu de relation qui s'établit entre la Samaritaine et ses co-religionnaires n'est pas sans évoquer les mots de Kierkegaard au sujet du témoignage du contemporain pour l'homme des générations postérieures : « Il peut lui dire qu'il a lui-même cru ce fait,

### 3. Conclusion

– Alors que Jn 4,4-26 met en scène le malentendu et l'ironie qui s'instaure entre Jésus et la femme, malentendu qui aboutit à la foi des Samaritains (cf. 28-30 et 39-42), le v. 27, puis les v. 31-34 mettent en place le malentendu et l'ironie qui s'adressent non plus cette fois à la femme mais aux disciples. La raison de ce déplacement est la suivante : l'auditeur chrétien de l'évangile court le risque de se sentir supérieur à cette femme. Il est en effet au courant du malentendu qui s'instaure entre Jésus et la femme, il en est même le complice. Pour éviter qu'il statue sur le cas de cette femme, le narrateur, par la présentation qu'il propose des disciples, l'invite à constater que ceux auxquels il a tendance à s'identifier le plus facilement ne sont pas dans une situation plus favorable que la Samaritaine, bien au contraire. La supériorité de cette femme sur les disciples réside justement en ce qu'elle prend le risque d'une parole, aussi imparfaite soit-elle. La seule attitude possible face à Jésus n'est pas celle des disciples mais celle de la femme. Cette mise en scène souligne avec force l'une des convictions centrales du narrateur : le seul savoir authentique naît d'une rencontre avec le Révélateur (cf. la déclaration de la femme au terme de l'entretien avec Jésus, au v. 25 : *Je sais qu'un Messie doit venir*) d'où peut surgir la foi (cf. v. 42 : *Bien plus nombreux encore furent ceux qui crurent à cause de sa parole à lui*).

– Le second aspect du questionnement consiste en une réflexion sur la mission (v. 35-38) : outre que la communauté chrétienne ne peut prétendre à une quelconque mainmise sur ce qui relève de la rencontre et

---

ce qui n'est pas du tout à proprement parler une communication [...] mais ne fait que donner une occasion » (S. Kierkegaard, *Les Miettes Philosophiques*, Paris : Seuil, 1967, p. 164) ; de manière similaire le témoignage de la Samaritaine consiste à inviter les gens de la ville à *venir voir* Jésus qui, dit-elle, *m'a dit tout ce que j'ai fait* ! En outre, toujours pour Kierkegaard, « le croyant... donne justement l'information de telle façon que personne ne peut l'accepter immédiatement » (*op. cit.*, p. 166-167) ; là encore, dans notre texte, les Samaritains ne croient pas uniquement à cause des paroles de la femme mais pour l'avoir eux-mêmes entendu. Le rapprochement entre Jn 4 et Kierkegaard est proposé par R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford : Basil Blackwell, 1971, p. 200ss.

de la naissance de ce que l'on peut appeler la foi (cf. notre lecture du v. 8), le disciple récolte une moisson qui n'est de toute manière pas le fruit de son travail mais celui du Christ. Dans ce récit, la vraie figure du missionnaire c'est la femme : rencontrée par le Christ elle devient témoin[11] auprès des siens, mais s'efface, jusqu'à disparaître totalement, pour laisser le Christ rencontrer ceux à qui elle l'a annoncé.

Pour Jean la foi est rencontre avec le Révélateur non-mondain qui vient au-devant de l'homme pour questionner l'intégralité de son existence. Jésus entre en dialogue avec l'individu et, par un processus de parole, il évacue les fausses solutions et les prétentions humaines pour faire surgir l'attente du Révélateur non-mondain, extérieur à ce monde et à ses réalités. Le témoin est celui qui rend compte de cette parole : « Il m'a dit tout ce que j'ai fait ». Cette rencontre initie, en outre, un processus de perception, de plus en plus précis, de l'identité du Révélateur. La mission du disciple consiste à favoriser l'« occasion » de la rencontre. Le disciple s'efface derrière le Révélateur et sa seule place est encore et toujours du côté de celui qui est au bénéfice de la parole de révélation. Ce bénéfice n'est jamais possession d'un savoir mais, toujours et encore, mise en mouvement vers le Christ[12].

■

11 Pour le dire avec Kierkegaard, *op. cit.*, p. 164, elle est l'« occasion » qui permet la rencontre avec Jésus.

12 Une citation de Françoise Dolto à ce sujet : « Jésus en parlant éveille cette femme à une communication, à un échange désaltérant qui ne sont pas fondés uniquement sur le besoin du corps, comme la soif mais sur le désir qui s'aventure au-delà du corps [...] Même des exercices spirituels, des études théologiques, des critiques d'exégèse ne peuvent donner l'eau vive. Seule l'expérience d'un manque dans une rencontre peut nous ouvrir à Dieu et nous mettre en recherche continuelle de lui ». F. Dolto, *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, tome 2, Paris, Seuil 1977, p. 56.



**par Gérard PELLA-GRIN,**
*pasteur de l'EERV (Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud), Vevey*

# Gémissements et espérance

## Démarche biblique basée sur Romains 8,18-39

Avec ma collègue Sophie Wahli-Raccaud et les animateurs bibliques de la région de Vevey, nous avons choisi, pour l'hiver 2001-2002, le **problème du mal** pour thème de quatre conférences et de quatre études bibliques[1].

Cette étude biblique de Romains 8 a été conçue pour que l'équipe des animateurs, « amateurs » pour la plupart, puisse la transmettre à la vingtaine de groupes qu'ils animent. Ces quelques pages se veulent donc simples et utilisables sur le terrain, d'où leur publication dans la rubrique « Boîte à outils ».

Pour prendre connaissance de ce texte dans une mise en page plus aérée, voir fiche 1 à la fin de l'article. Pour la démarche proposée, voir fiche 2.

### 1. Brève présentation du message de Paul dans ce texte : gémissements et espérance

- Paul prend très au sérieux la souffrance. Il ne cache pas que nous « gémissons-soupirons » (v. 23). Mais il élargit notre vision du problème :

[1] Première étude biblique : Gn 2,4 à 3,24 ; deuxième : Rm 8,18-39 ; troisième : Mt 13,24-30 et 36-43 ; quatrième : Jn 9,1-41. Première conférence : « Comment Dieu peut-il permettre ça ? » par Jean-Bernard Livio ; deuxième : « Délivre-nous du mal : utopie ou espérance ? » par Henri Blocher ; troisième : « Mal commis ou mal subi. Pardon et responsabilité » par Michel Salamolard ; « Dieu, anges et démons : quelle réalité ? » par Shafique Keshavjee.



- je ne suis pas seul à souffrir ; toute la création gémit et souffre (v. 22) ;
- même ceux qui ont reçu l'Esprit de Dieu ne connaissent pas la plénitude ; ils gémissent eux aussi (v. 23) ;
- l'Esprit lui-même gémit : il intercède pour nous par des gémissements inexprimables (v. 26).

- Paul ne reste pas enfermé dans la souffrance, il nous propose une espérance. Une espérance, c'est mieux qu'une explication. Nos contemporains voudraient plutôt des explications : pourquoi le mal ? pourquoi telle souffrance particulière ?
  Je pense à cette jeune femme hospitalisée pour la n$^{ième}$ fois. Elle *expliquait* ses souffrances par la réincarnation : dans une vie antérieure, elle était princesse et n'avait pas su faire preuve de compassion. Dans cette vie-ci, elle en subissait les conséquences…
  L'explication est tournée vers le passé ; l'espérance vers l'avenir…
  Pour Paul, nous allons vers la liberté (v. 21), vers la gloire (v. 21), vers la délivrance pour notre corps (v. 23), vers la ressemblance avec Jésus (v. 29).
- Paul reconnaît – lucidement, honnêtement – que le salut laisse pour l'instant peu de traces visibles dans le monde. « Il y a collision entre ce que le monde donne à voir et les promesses de la Parole de Dieu. Si nous voulons être honnêtes avec nous-mêmes, avec le monde, avec les textes, nous ne pouvons pas sauter à pieds joints par-dessus cette tension, nous devons l'accepter, l'endurer, même si elle vient nous mordre, nous blesser ; l'endurer jusqu'à ce qu'elle puisse être assumée dans la foi »[2].
  Nous avons été sauvés, oui ! Mais c'est en espérance… Le salut n'a pas encore déployé tous ses effets ; raison de plus pour espérer !
- A partir de l'espérance en Christ, Paul développe une nouvelle compréhension des souffrances : elles sont comprises comme les douleurs de l'accouchement, comme les contractions qui débouchent sur une vie nouvelle (v. 22).

---

[2] Extrait d'une prédication de Pierre Bühler, publiée dans les Nouvelles de Grandchamp, 2001.

- Si je comprends bien, Paul réinterprète également les notions de bien et de mal :
  - est mal ce qui nous sépare de Dieu… et pas simplement « ce qui me fait mal » ;
  - est bien ce qui me rapproche de Dieu, de la ressemblance à son Fils… et pas simplement « ce qui me fait du bien ».
- A partir de cette vision des choses, il exprime son « assurance » (très différente de nos assurances-vie, accident, maladie, etc.) : rien, ni dans le domaine spirituel, ni dans le domaine matériel, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ, notre Seigneur (vv. 38-39).

## 2. Quelques mots-clés de ce passage (8,18-39)

### *2.1. souffrances :*

A première vue, on pourrait penser que Paul minimise les souffrances humaines, dans un élan de foi (spirituel, théorique voire désincarné !) quand il écrit :

V. 18 : *J'estime que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire qui doit être révélée en nous.*

Il s'empresse pourtant d'ajouter que toute la création, y compris « nous qui avons reçu l'Esprit », gémit et soupire. Paul aussi souffre et gémit ! Les différents maux qui pourraient nous faire croire que Dieu nous a abandonnés, il les connaît lui aussi :

– la détresse et l'angoisse : déstabilisations venant de l'extérieur (détresses) et de l'intérieur (angoisse). Voir 2 Co 6,4-5 : *« Nous nous recommandons en tout comme ministres de Dieu, par une grande persévérance dans les détresses, les contraintes, les angoisses, les coups, les prisons, les émeutes, les fatigues, les veilles, les jeûnes… »*

– la persécution. Voir 2 Co 12,10 : *« Je me complais dans les faiblesses, les insultes, les contraintes, les persécutions et les angoisses pour Christ ! Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. »* Cf. 1 Co 4,12 ; Ga 5,11.



– la faim et le dénuement. Voir 2 Co 11,27 : « *Fatigues et peine, veilles souvent, faim et soif, jeûne souvent, froid et dénuement.* »

– le danger. Voir 2 Co 11,22-26 : « *Ils sont Hébreux ? moi aussi ! Israélites ? moi aussi ! De la descendance d'Abraham ? moi aussi ! Ministres du Christ ? – je vais dire une folie – moi bien plus ! Dans les fatigues – bien davantage, dans les prisons – bien davantage, sous les coups – infiniment plus, dans les dangers de mort – bien des fois !*

« *Des Juifs, j'ai reçu cinq fois les trente-neuf coups, trois fois j'ai été flagellé, une fois lapidé, trois fois j'ai fait naufrage, j'ai passé un jour et une nuit dans l'abîme. Voyages à pied, souvent, dangers des fleuves, dangers des brigands, dangers de mes frères de race, dangers des païens, dangers dans la ville, dangers dans le désert, dangers sur mer, dangers des faux frères !* »

V. 36 : *A cause de toi, nous sommes mis à mort tout le long du jour, nous avons été considérés comme des bêtes de boucherie.*

Cette citation (Ps 44,22) a pour but de montrer que les souffrances que rencontrent les chrétiens n'ont rien d'inattendu ou de nouveau ; elles sont caractéristiques de la vie du peuple de Dieu depuis longtemps.

Si, malgré toute cette expérience de la souffrance, Paul ose écrire le v. 18, c'est qu'il a une sacrée espérance ! (voir le mot-clé suivant…)

### 2.2. espérance :

Dans ce passage, Paul exprime plusieurs dimensions de l'espérance chrétienne, que je résumerais en quelques phrases :

#### *2.2.1. Nous allons vers la gloire :*

Cf. v. 18 : « *la gloire qui doit être révélée en nous/pour nous* »[3]

« La *gloire* au sens biblique désigne la sainteté et la splendeur divines, en tant que manifestées et communiquées. Sa présence au milieu du peuple dans le tabernacle du désert (Ex 40,34s) et dans le Temple (1 R 8,11) est

[3] Maillot préfère traduire pour nous plutôt qu'en nous. L'expression grecque (*eis hemas*) semble en effet indiquer les bénéficiaires plutôt que le lieu de cette révélation.

un des privilèges d'Israël (Rm 9,4). Le péché avait privé Israël de la présence de cette gloire (Ez 10,18-19 ; 11,22-23) (...)

« La gloire de Dieu est sur la face du Christ (2 Co 4,6) car il est l'image de Dieu (2 Co 4,4). Tous les hommes, par leur péché, sont privés de cette gloire (Rm 3,23), mais elle est communiquée aux croyants par Jésus-Christ. Ils en sont dès à présent revêtus comme par anticipation dans la mesure où ils sont transformés à l'image du Christ (2 Co 3,18), en attendant la glorification totale de la parousie (Rm 8,18.21.30) » (note TOB sur Rm 3,23).

*2.2.2. Nous allons vers la liberté... et la création tout entière va en bénéficier :*

*« Elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu »* (v. 21).

Dans le chapitre précédent, Paul s'écriait : *« Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort* (litt. *du corps de cette mort*) *? »* Il entrevoit ici la délivrance tant attendue : nous ne serons pas délivrés **du** corps ; c'est notre corps qui sera délivré de la corruption, de la dégénérescence et de la mort (v. 23). Sans le dire explicitement, Paul semble viser ici la résurrection du corps (voir 1 Co 15,42-44).

Par le v. 20, qu'on pourrait traduire littéralement : *« la création a été soumise à la vanité* – souvenez-vous de Qohélet ! – *non de son plein gré mais à cause de celui qui l'a soumise, avec/en espérance »*, Paul fait allusion à Gn 2 et 3 :

« *Celui qui l'y a soumise* : la TOB note froidement, en renvoyant à Gn 3,17 : « Il s'agit *sans doute* de Dieu. » Mais Gn 3 et Rm 5,14 incriminent Adam ; quant à l'animosité de Gn 3,18-19 entre Adam et Adamah (le sol), elle a bien Adam (et Eve) pour premiers responsables. Dieu entérine ensuite le désordre, mais Il ne le crée pas »[4]. C'est ainsi que l'on peut comprendre le fait que « Dieu a livré » au mal les humains, « qui retiennent la vérité captive de l'injustice » (Rm 1,18-32, vv. 14 et 28 en particulier).

[4] Alphonse Maillot, *L'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 222.



Ce lien entre la rédemption de l'homme et la délivrance de la création a été esquissé dans le Premier Testament (Es 55,12-13 ; 65,17) mais Paul lui donne ici une force et une portée bouleversantes : « C'est par le biais de la *souffrance* que Paul semble avoir eu la révélation de la solidarité de la Création et des enfants de Dieu »[5]. Notons que ce texte de l'épître aux Romains encourage un respect de l'environnement, un comportement écologique.

*2.2.3. Nous allons vers une naissance :*

V. 22 : *« Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement. »*

Cette superbe image de l'accouchement donne un sens aux souffrances du temps présent : elles déboucheront sur une vie nouvelle !

*2.2.4. Notre statut de fils et filles de Dieu sera pleinement révélé (v. 19) :*

Les croyants sont déjà fils et filles de Dieu, comme l'atteste le Saint-Esprit à notre esprit (vv. 15-16), mais c'est une réalité qui n'est pour l'instant perceptible que par la foi. Les circonstances semblent prouver le contraire.

*Déjà* fils et *pas encore* révélés comme tels, voilà la condition des croyants ; entre le *déjà* accompli et le *pas encore* manifesté :

« La présence du royaume de Dieu, discrète comme une semence, ne s'éprouve que dans l'Esprit. [...] L'Esprit vivifie l'homme 'intérieur', alors que le royaume est seulement futur pour l'ordre extérieur du monde, dont nous sommes solidaires par le corps. [...] Malgré la constante interaction, les deux plans ne se confondent pas. Jamais le Nouveau Testament ne dit que la régénération du **monde** soit déjà accomplie, ni la libération du corps (les guérisons miraculeuses ne sont que le signe d'un royaume qu'on ne voit pas encore) ; jamais le Nouveau Testament ne dit au croyant qu'il lui faille attendre encore la résurrection de l'homme **intérieur**, sa participation à la vie éternelle, à la vie du royaume. Le royaume de Dieu est justice, paix et joie dans le Saint-Esprit (Rm 14,17), lui qui est vie en union étroite avec l'esprit de l'homme lui-même, et renouvelle de jour en jour l'homme intérieur (Rm 8,10.16 ; 2 Co 4,16) ; puisque la figure de ce

[5] Maillot, p. 225.

monde passe, le corps attend encore sa rédemption, il est solidaire de toute la création gémissante, l'homme extérieur se désagrège au fil du temps (1 Co 7,31 ; Rm 8,20-23 ; 2 Co 4,16). [...] Dans sa première phase, *in Spiritu Sancto*, le royaume de Dieu ne s'instaure pas sous la forme qu'attendaient la plupart des hommes, il ne supprime pas le mal d'un coup, il déploie sa reconquête libératrice dans la durée : un certain temps, le mal persiste »[6].

### *2.3. faiblesse*

Paul évoque trois domaines où la faiblesse se fait douloureusement sentir :

– **le corps**, notre corps (v. 23) : malgré toutes les thérapies, tous les *fitness* et tous les régimes, personne n'empêchera nos corps de glisser peu à peu – ou brusquement – en direction de la mort...

– **la faute**, la faille, l'incohérence : c'est le sujet de Rm 7, où Paul exprime le conflit intérieur qui l'habite : « *Moi qui veux faire le bien, je constate que c'est le mal qui est à ma portée* (v. 21). *Car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur* (v. 22) *mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence ; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres* » (v. 23). Nos souffrances cachées, inexprimées parce que teintées de honte ou de culpabilité, font certainement partie, elles aussi, du gémissement de toute la création, qui aspire à la libération.

– **la prière** : malgré nos psaumes, nos liturgies, nos groupes de prière ou nos retraites, « *nous ne savons pas prier comme il faut* » (v. 26). C'est une réalité difficile à supporter, qui amène beaucoup de gens à arrêter de prier vraiment.

Dans cette faiblesse, l'Esprit vient à notre secours (v. 26) :

- il nous « libère de la loi du péché et de la mort » (v. 2) : nous ne sommes plus sous l'ancien régime qui mène à la condamnation (v. 1) ;



[6] Henri Blocher, « La pensée chrétienne et le mal », *Hokhma*, n° 23 (1983), pp. 78-80.



- il nous donne d'aspirer à ce que Dieu veut (vv. 5-9) ;
- il donnera vie à nos corps mortels (résurrection) (v. 11) ;
- il fait de nous des filles-fils de Dieu (v. 15) et nous en donne l'intime conviction (v. 16) ;
- il relaie notre prière et intercède pour nous (v. 27).

Pour l'apôtre Paul, ce ministère de l'Esprit (et son corollaire : notre marche selon l'Esprit) est absolument capital : *« Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas »* (v. 9).

*Témoignage : « l'Esprit vient à notre secours »*

A 43 ans, Christophe Rapin, pasteur à Grandvaux, a subi plusieurs attaques cérébrales qui l'ont laissé hémiplégique pendant plusieurs mois. Il se réfère à cette parole de Paul dans un texte publié par *Itinéraires* (n° 28/1999) :

« Très concrètement, cela signifie : recevoir la force pour garder un lien, même ténu, avec Dieu. Dans la nuit de l'incompréhension hébétée de ce qui vous arrive, dans l'angoisse de son avenir, pouvoir dire à Dieu sa douleur, sa peine, ne serait-ce qu'à travers un cri ou un sanglot étouffé.

« Recevoir une énergie aussi pour essayer d'être disponible, attentif à l'autre. C'est fou le nombre de paroles fortes, voire les confidences qui vous sont adressées lorsque vous êtes à demi paralysé sur votre lit ou dans un fauteuil roulant.

Enfin, recevoir la force pour s'aimer soi-même, s'accepter tel que la maladie m'a rendu, ne pas se haïr, ne pas se détester. »

### 2.4. bien

En attendant la délivrance finale, sommes-nous livrés à l'arbitraire et au mal ?

Loin de là ! dirait Paul. **Déjà maintenant**, tout peut contribuer au bien. Pour le comprendre, j'ai besoin de retrouver l'ordre des mots du texte grec : *« pour ceux qui aiment Dieu, tout concourt au bien »* (v. 28).

Il ne s'agit donc pas de favoritisme, comme si Dieu organisait les événements de façon spéciale pour ceux qui l'aiment. Les vv. 35-36 montrent au contraire que les chrétiens ne sont pas épargnés par les coups durs.

Il s'agit plutôt de relation : pour ceux qui aiment Dieu, tout, tout, tout – même les tuiles les plus dures – tout peut contribuer à les jeter dans les bras du Père. Attention ! Dieu n'envoie pas ce cancer pour que je me rapproche de lui… mais je peux vivre cette maladie de telle façon qu'elle va me rapprocher de lui. On comprend alors que ce soit « dans toutes ces choses » – et pas « loin de toutes ces choses » – que la victoire est donnée (v. 37).

Le croyant n'est pas épargné… mais il n'est pas écrasé : *« Pressés de toute part, nous ne sommes pas écrasés ; dans des impasses, mais nous arrivons à passer ; pourchassés, mais non rejoints ; terrassés, mais non achevés ; sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps »* (2 Co 4,8-10).

### 2.5. Prédestination ?

Impossible de résoudre cette énigme en quelques lignes ! Ce que j'observe dans ce passage :

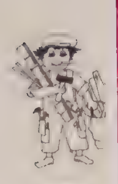
Paul parle d'un fantastique torrent d'amour et de grâce, qui a sa source en Dieu lui-même et qui, de cascade en cascade, entraîne « ceux qui sont appelés » (v. 28) jusqu'à la gloire (v. 30).

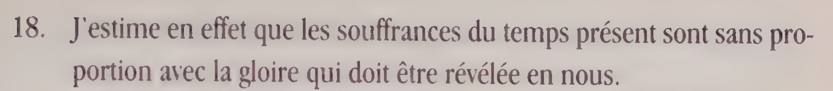
Cette énumération (*connus d'avance*, *prédestinés*, *appelés*, *justifiés*, *glorifiés*) a pour but de montrer que, de A à Z, le salut est l'œuvre de Dieu lui-même ! Rien ne pourra donc s'y opposer (vv. 31-39). C'est son « projet-dessein » (v. 28) qui s'accomplira.

Il est donc « sacrilège de saboter ce merveilleux cantique à la gloire du Dieu qui nous a ainsi aimés avant que nous n'existions et nous aimera encore quand nous ne serons plus, en le transformant en munitions doctrinales »[7].



[7] Alphonse Maillot, *L'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 228.





## Fiche 1 : le texte de Romains 8,18-39

18. J'estime en effet que les souffrances du temps présent sont sans pro-



portion avec la gloire qui doit être révélée en nous.
19. Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu :
20. livrée au pouvoir du néant – non de son plein gré, mais par l'autorité
de celui qui l'a livrée – elle garde l'espérance,
21. car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption pour avoir
part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu.
22. Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant
encore dans les douleurs de l'enfantement.
23. Elle n'est pas la seule : nous aussi, qui possédons les prémices de
l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la
délivrance pour notre corps.
24. Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance. Or, voir ce qu'on
espère n'est plus espérer : ce que l'on voit, comment l'espérer encore ?
25. Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persé-
vérance.

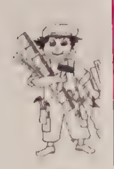
26. De même, l'Esprit aussi vient en aide à notre faiblesse, car nous ne
savons pas prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède
pour nous en gémissements inexprimables,
27. et celui qui scrute les cœurs sait quelle est l'intention de l'Esprit :
c'est selon Dieu en effet que l'Esprit intercède pour les saints.

28. Nous savons d'autre part que tout concourt au bien de ceux qui aiment
Dieu, qui sont appelés selon son dessein.
29. Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être
conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né
d'une multitude de frères ;
30. ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ;
ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ;
et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.

31. Que dire de plus ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?
32. Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment, avec son Fils, ne noùs donnerait-il pas tout ?
33. Qui accusera les élus de Dieu ? Dieu justifie !
34. Qui condamnera ? Jésus-Christ est mort, bien plus il est ressuscité, lui qui est à la droite de Dieu et qui intercède pour nous !
35. Qui nous séparera de l'amour du Christ ?
La détresse, l'angoisse, la persécution, la faim, le dénuement, le danger, le glaive ?
36. Selon qu'il est écrit : *A cause de toi, nous sommes mis à mort tout le long du jour, nous avons été considérés comme des bêtes de boucherie*.
37. Mais en tout cela, nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés.
38. Oui, j'en ai l'assurance : ni la mort, ni la vie,
ni les anges, ni les dominations, ni le présent, ni l'avenir, ni les puissances,
39. ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature,
rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ, notre Seigneur.

Traduction Œcuménique de la Bible

## Fiche 2 : Proposition d'une démarche pour l'animation



**A. Accueil, prière[8], échos de la rencontre précédente** (10 minutes)

**B. Pour entrer dans le thème :**

présenter deux mots-clés face au problème du mal : (5 minutes)
EXPLICATIONS (on peut tenter de trouver des explications)
ESPERANCE (on peut cultiver l'espérance).

Les noter sur un tableau ou une grande feuille et ouvrir la discussion :

- face au mal, quelles explications, même partielles, vous ont aidés ?
- face au mal, quelle espérance pouvez-vous exprimer ?

Noter les éléments principaux sur le panneau en cours de discussion (15 minutes)

**C. Pour entrer dans le texte**

Proposer à chacun de lire à son rythme et de souligner les mots-clés. (10 minutes)

Puis, par groupes de 3 :

- vous mettre d'accord sur 4 mots-clés choisis par vous
- proposer des sous-titres à ce texte si dense (25 minutes)

Tous ensemble : mise en commun des mots-clés et des sous-titres (l'animateur offre un bref commentaire, ou propose une discussion, à propos des principaux mots-clés) (20 minutes)

**D. Pour prolonger la réflexion :**

Ouvrir la discussion à partir de deux citations d'Alphonse Maillot : (15 minutes ?)

« Une espérance atteinte est une espérance éteinte »
« L'homme ne sera pas sauvé sans le monde »[9]. ■

---

[8] Prière ou silence ou morceau de musique, selon les cas. Nous cherchons à ouvrir notre rencontre à la présence de Dieu et à nous rappeler qu'il est là.

[9] Alphonse Maillot, *L'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 222-223.

# Chronique de livre

**John H. Dobson,** ***J'apprends le grec du Nouveau Testament***
Cléon-d'Andran, Excelsis ; Valence, Association Traduire la Bible, 2004, 342 pp.

Disons-le tout de suite, j'ai été séduit par cette nouvelle méthode d'enseignement du grec néotestamentaire. Pourra-t-elle remplacer la très classique *Initiation au grec du Nouveau Testament*, de John W. Wenham, utilisée depuis des décennies dans nos facultés de théologie, séminaires ou autres instituts bibliques et dont la conception remonte à plus de 40 ans ? Beaucoup d'enseignants du grec lui reprocheront sans doute un manque de rigueur. En effet, on n'y trouvera pas, sitôt l'alphabet appris, une succession de leçons comprenant les paradigmes complets des déclinaisons et des conjugaisons.

L'approche de Dobson est globale et pragmatique : on le sent pressé de mettre l'élève le plus tôt possible en contact direct avec le texte grec du Nouveau Testament – dont l'usage est impérativement requis dès la 17e leçon – et de lui faire sentir et découvrir la langue de l'intérieur par la lecture du texte lui-même. L'étudiant est invité à réfléchir, à comprendre et à découvrir par lui-même avant de recevoir l'explication. Il intègre ainsi les notions, peu à peu, par petites touches successives et renouvelées tout au long des 52 leçons du cours. Il commence par les formes les plus courantes du Nouveau Testament. Mais très vite, il s'aperçoit, au détour d'une synthèse, qu'il a appris les cinq cas de la déclinaison grecque, qu'il maîtrise maintenant la conjugaison des différents temps et modes des verbes, etc. Ce n'est qu'en fin de volume qu'il trouvera un précis de grammaire lui permettant de faire la synthèse des connaissances acquises et de « boucher »

les éventuelles lacunes. Tout au long du cours, Dobson sollicite l'esprit de finesse de l'élève, lui donne le sens de la langue grecque, lui glisse au passage quelques tuyaux et astuces, le sensibilise aux problèmes de la traduction, de l'interculturalité et même de la critique textuelle. Par là, il le prépare à communiquer de façon correcte le message du Nouveau Testament.

En parcourant *J'apprends le grec du Nouveau Testament*, on sent que l'auteur a intégré les apports récents de la linguistique et de la pédagogie. Ayant enseigné en Afrique, il offre ici une méthode qui peut être utilisée par des étudiants qui n'ont pas ou plus le bagage linguistique et grammatical qu'on attendrait du détenteur d'un baccalauréat. Le problème est bien réel, même au niveau universitaire : il avait déjà été perçu par Wenham dont le cours (tout au moins dans son édition française) est précédé d'un chapitre récapitulant les notions de base de la grammaire française.

Il serait fallacieux de croire que la méthode de Dobson permette d'apprendre le grec biblique sans peine – le Saint-Esprit ne fait que rarement ce genre de miracle ! Mais à une époque où l'on est habitué à avoir tout de suite et où l'on exige des résultats concrets rapides, elle est susceptible d'encourager l'étudiant, en lui faisant voir ses progrès, et de lui donner la bonne habitude de lire et relire sans cesse le Nouveau Testament dans sa langue d'origine. Puisse-t-elle être utile à de nombreux laïcs désireux d'apprendre le grec biblique et, pourquoi pas, aux étudiants de nos instituts de formation théologique ! ■

**Alain Décoppet**

**ERRATUM**

Contrairement à ce qui a été écrit dans le texte de présentation de Jacques Buchhold, auteur d'une des contributions du n° 86/2004, p. 23, la collection théologique *Terre nouvelle* appartient aux Editions *Excelsis* et non *Sator.*

C'est donc *Excelsis* qui a publié, dans cette collection, le livre de Thomas Schmidt, *Homosexualité, perspectives bibliques et réalités contemporaines* (recensé dans *Hokhma* 83/2002, p. 69-70, sans erreur d'attribution). Nous avons indiqué par erreur dans le n° 87, p. 75, le nom d'un autre éditeur !

Toutes nos excuses aux éditions *Excelsis.*

***HOKHMA*** **rachète** à leur prix d'origine + frais de port
**les numéros épuisés** :

✓ 1/1976, 2/1976, 3/1976, 5/1977 (1,50 € – CHF 6)

✓ 16/1981, 17/1981 (2,30 € – CHF 7)

✓ 60/1995 (6,10 € – CHF 12)

**Pour les revendre dans les mêmes conditions à ses abonnés et aux acquéreurs de séries complètes.**

Merci d'envoyer les exemplaires (dans un état correct) à :
*HOKHMA*, 2, rue du Brave Rondeau, 17000 LA ROCHELLE
en précisant nom & adresse du règlement.

# Bulletin de commande HOKHMA

***Joindre le règlement à la commande.***
***Adresses : voir page 3 de couverture.***

Nom : ...................................... Prénom : ....................
Adresse : ..................................................................
Code postal : ............... Ville : ........................................
Pays : .......................................

❑ Je commande la série 1-86 (sauf n° 1, 2, 3, 5, 16 et 17 épuisés et prochainement téléchargeables sur www.hokhma.org) au prix de 98 €, 140 FS (port en sus) *soit 75 % de réduction.*

❑ J'abonne pour un an la personne suivante, au tarif réduit / normal *(entourer ce qui convient)* :

Nom : ...................................... Prénom : ....................
Adresse : ..................................................................
Code postal : ............... Ville : ........................................
Pays : .......................................

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : ............... / ...............

❑ Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) au tarif normal / réduit *(entourer ce qui convient)*
Monnaie : FS / € *(entourer ce qui convient)*

| **NUMERO** | **Prix unitaire** | **Quantité** | **Total** |
|---|---|---|---|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous) | | | |
| Abonnement éventuel d'un tiers | | | |
| **Total** | | | |



| PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **N° disponibles** | **Zone Euro et autres pays (€)** | | **Suisse (FS)** | |
| | Normal | Réduit | Normal | Réduit |
| 4, 6 à 12 | 1,5 | 1,2 | 6 | 5 |
| 13 à 18 | 2,3 | 1,85 | 7 | 6 |
| 19 à 21 | 2,75 | 2,3 | 7,5 | 6,5 |
| 22 à 24 | 3 | 2,75 | 8,5 | 7,5 |
| 25 à 30 | 3,5 | 3 | 9,5 | 8 |
| 31 à 45 | 4,55 | 3,8 | 11 | 9 |
| 46-47 (n° double) | 8,4 | 8,4 | 15 | 15 |
| 48 à 51 | 4,55 | 3,8 | 11 | 9 |
| 52 à 60 | 6,1 | 4,55 | 12 | 10 |
| 61 à 74 | 6,8 | 5 | 12 | 10 |
| 75 à 84 | 7,2 | 5,6 | 14 | 11 |
| 85 à 88 | 9 | 7 | 15 | 12 |
| ***Port 1 à 2 ex.*** | 2,3 | | 4,5 | |
| ***Port 3 à 5 ex.*** | 4,55 | | 9 | |
| **5 ex. et plus** | gratuit | | | |